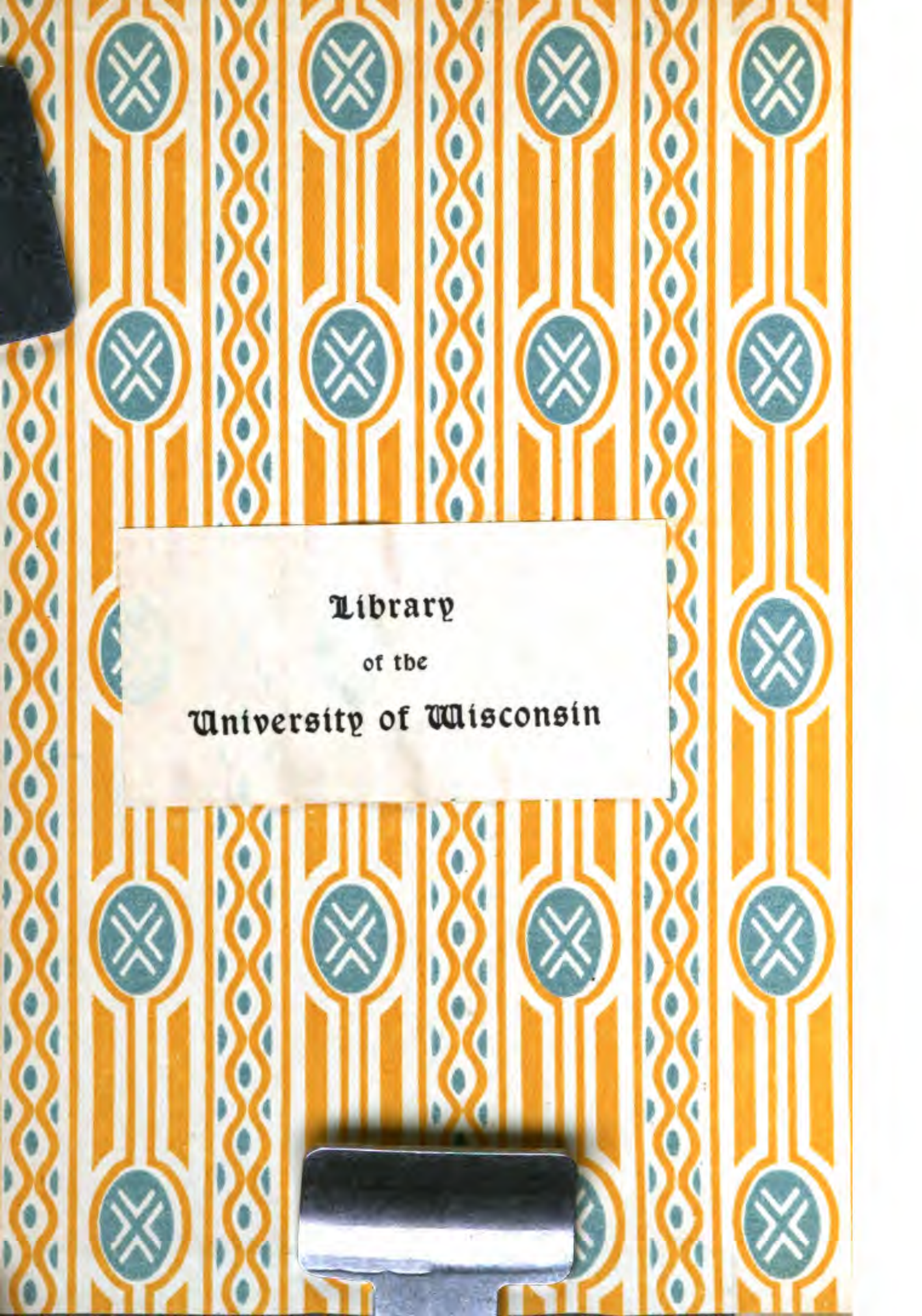
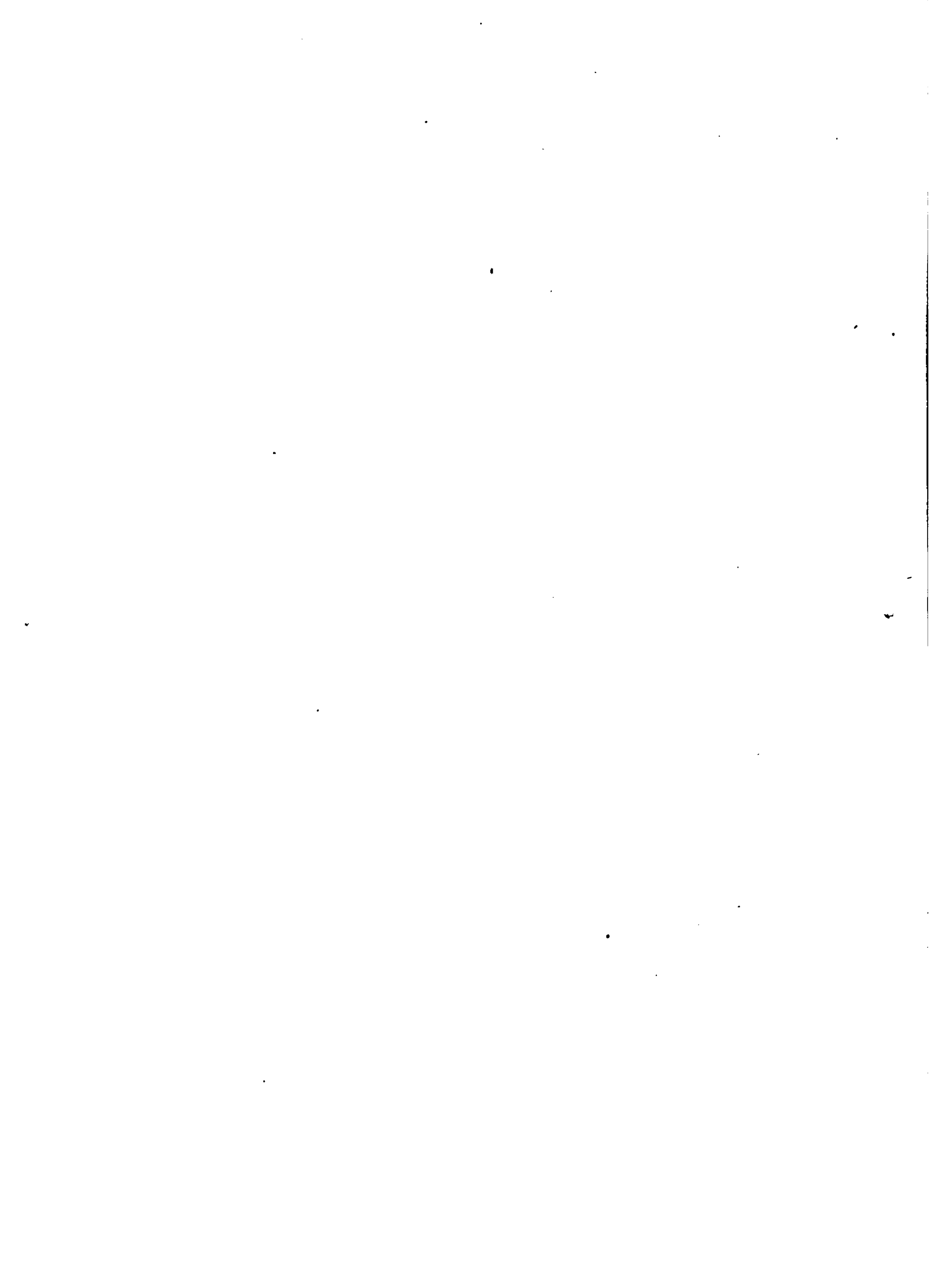



Library
of the
University of Wisconsin







VON DIESEM BUCHE WURDEN 20 ABZÜGE ZUM PREISE VON FÜNFZEHN MARK FÜR JEDES EXEMPLAR AUF BÜTTENPAPIER HERGESTELLT / IN GANZPERGAMENT GEBUNDEN UND HANDSCHRIFTLICH NUMERIERT

KARL JOËL

DER URSPRUNG DER NATURPHILOSOPHIE AUS DEM GEISTE DER MYSTIK

MIT ANHANG
ARCHAISCHE ROMANTIK



VERLEGT BEI EUGEN DIEDERICHS
JENA 1906



VORWORT



iese Arbeit ist bereits im November 1903 als „Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel“ veröffentlicht worden und hat hier — abgesehen von dem angehängten Aufsatz — nur kleinere Zusätze und Verbesserungen erfahren. Nach längerem Zögern gab ich erhaltenen Anregungen zum Wiederabdruck nach in dem Gedanken, daß die hier aufgewühlte Frage vor ein breiteres Forum der Öffentlichkeit gehört, als ein Universitätsprogramm sich erobern kann.

Es dürfte nicht ganz überflüssig sein, auf den Titel dieses Buches hinzuweisen. Es spricht vom Ursprung der Naturphilosophie, und das heißt nicht von ihren Wegen und Zielen oder all ihren Entwicklungsbedingungen; es spricht vom Ursprung der Naturphilosophie, und das heißt nicht aller Naturwissenschaft oder gar aller Naturbeobachtung; es erklärt diesen Ursprung weniger aus der Mystik selbst als aus dem Geiste der Mystik, der Gemeinschaft mit ihr. Trotz alledem wird es geschehen (ich habe bereits Proben dafür), daß viele aus dem Buche lesen: Naturwissenschaft soll Mystik werden. Sie werden es sich nicht ausreden lassen, daß ich mit dem „Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik“ eigentlich die „Zukunft der Naturwissenschaft im Banne der Mystik“ meine. Und über solche Perspektive entrüsten sie sich mit Recht. Aber es ist nicht anders, als ob man den Darwinismus versteht als die Lehre, daß die Menschen Affen werden sollen. Was nützt es mir, daß ich erkläre:

„Die Naturerkenntnis hat sich immer weiter von der Mystik abgewandt, und sie soll es“ (S. 157)? Ich werde doch Mystagoge heißen, und kann man schimpflicher heute benannt werden? Wenn es den Alten höchster Stolz war, Abkömmlinge der Götter zu heißen, so lassen die Modernen für ihre Herkunft sich nur die Gesellschaft der Affen gefallen. Sie glauben an nichts, das nicht aus dem Tier erklärt wird. Sie verachten jeden, der sie nicht erniedrigt. Und wenn die Alten sich entschuldigten: naturalia non sunt turpia, so muß man heute um Gnade bitten: theologica non sunt turpia. Es liegt mir fern, die Modernen im Kultus der sprechenden Affen, der klugen Pferde, der blonden Bestien und der Versuchskaninchen zu stören; ich möchte im letzten Grunde nur zeigen, daß es eben auch ein Kultus ist, daß schon in dem ja unbestreitbar niedrigen Ursprung der Keim des Höheren steckt, daß im Natürlichen schon das Göttliche geahnt ist, im Physischen schon das Geistige waltet, im ersten Objektiven schon das Subjektive treibend wirkt.

Erkenntnis ist Spaltung, Gliederung, Sonderung und nachherige Verbindung. Der Sonderung muß die Einheit vorausgehen, nicht mehr als indifferenter Zustand, sondern als bewußter, erlebter, sich aufdrängender. Die Einheit des Seelischen und Sinnlichen, des Subjekts und Objekts wird erlebt im Gefühl. Aus der Schwellung, Überschwellung des Gefühls bricht die Spaltung der Erkenntnis auf. Wer vom Baum der Erkenntnis ißt, scheidet aus dem Paradies des Gefühls. Aber der Baum wächst im Paradiese. Die erste Erkenntnis wächst im Mystischen auf, d. h. als Gefühlsspekulation. Und immer wieder muß die mystische Ureinheit erlebt oder nachgefühlt werden, um in aller fortschreitenden Sonderung

die Einheit der Erkenntnis wachzuhalten, die organische Ganzheit des Menschen, der nicht bloß erkennend ist. Immer wieder muß das Denken eintauchen in das Grundgefühl des Lebens, um die Kraft zu schöpfen zu immer lebensfremderen Abstraktionen, zu immer gefühlsfremderen Naturentdeckungen. Immer wieder muß aus zentralen Tiefen mystischer Geist aufsteigen, um immer überwunden, verzehrt zu werden in der peripherisch sondernden Wissenschaft. Ohne die Einheit kein Trieb der Sonderung. Nur aus der Tiefe kommt die Kraft zur Weite.

Man fürchte nicht, daß hier das Mystische mystisch behandelt, die Gefühlsmacht gefühlvoll gepriesen werde. Es gilt eine nüchterne, stark philologisch-historische Untersuchung, um den gemeinsamen Ursprung des naturphilosophischen Geistes in seinen drei klassischen Zeitaltern aus dem Geiste der Mystik aufzudecken. Der Hauptton der Untersuchung fällt dabei auf die Antike, teils weil in der vorsokratischen Naturphilosophie uns überhaupt die erste Epoche, also der geschichtliche Ursprung der Naturphilosophie gegeben ist, teils weil dort der mystische Grundton oder Oberton bisher noch am wenigsten erkannt worden und somit eine Neuauffassung dieser ganzen philosophischen Epoche begründet werden muß. Deutlicher und darum rascher aufzuzeigen war das genetische Band von Mystik und Naturphilosophie in der Renaissance, und die wenig ausgeschöpften Parallelen der philosophischen Anfänge in der Antike und in der Neuzeit konnten hier für eine gegenseitige Deutung fruchtbar gemacht werden.

Am deutlichsten liegt jenes Band von Mystik und Naturphilosophie in der Schellingschen Epoche. Der

kurze Hinweis, der hier genügte, erhält eine gewisse Ergänzung durch den angehängten, ursprünglich selbständigen Aufsatz über archaische Romantik. Sachlich gehört er mit dem Nachweis der tiefen Verwandtschaft zwischen den alten Naturphilosophen und den romantischen Gefühlsphilosophen wohl unverkennbar hierher, so sehr er im Ton vom Vorhergehenden absticht. Nicht etwa, daß ich, des trocknen Tons nun satt, dem Ernst der Untersuchung ein Satyrspiel anhängen wollte. Meine Fachgenossen dürfen diesen Ton hier nicht vor Gericht stellen; er ist nicht für sie bestimmt. Wir Philosophieprofessoren, oft zu leicht befunden von den Wissenschaftlern und zu schwer von den Laien, werden nie den rechten Ton für alle treffen; an die Pforte gestellt zwischen Wissenschaft und Zeitgeist müssen wir zu beiden sprechen und anders, volltöniger nach außen als nach innen. Ist doch die Scheidung von esoterisch und exoterisch so alt fast wie die Philosophie! Jedes Mittel ist erlaubt, wenn es gilt, den Zeitgeist für die zeitfernste und scheinbar auch zeitfremdeste Philosophie zu erwärmen, jedes Mittel ist erlaubt, außer dem, das die Sache antastet. In der Sache fordere ich strenge Kritik. Wer aber das Gewicht der Sache nach dem leichtbeschwingten Ton beurteilt, der ist nicht viel besser als irgend ein Backfisch, der einen Vortrag schlecht findet um der grauen Krawatte des Redners willen. Unsere wissenschaftlichen Kritiker allerdings haben anderen Geschmack; sie fordern graue Krawatten.

Doch es ist ernster! denn heute gerade, an die wiedererwachte Romantik wollte ich ein neues Verständnis der alten Naturphilosophen anknüpfen, und nach Art jener Historiker, die in der Philosophiegeschichte noch wenig

Nachfolge gefunden, wollte ich etwas vom lebendigen Affekt der alten Denker nacherzeugen, einen Schimmer des Glanzes wiedererwecken den wir nicht sehen, weil wir weiße Statuen mit erloschenen Augen sehen in kalten Museen und nicht die farbigen Originale in des Südens Freiluft und Sonnenglanz. Die alten Meister würden sich in den Schattengalerien unsrer Handbücher schwer wiedererkennen, und versagen sich nicht erst recht die Romantiker jeder unlebendigen Auffassung?

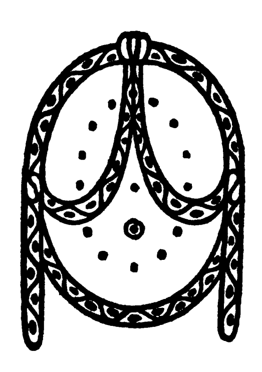
Dieses Buch also ist kein Handbuch. Ich sage es, weil unsere moderne Wissenschaftlichkeit fast nur darauf eingestellt ist, Handbücher oder Stücke davon, d. h. Monographien zu schreiben, zu verstehen, zu beurteilen. Ich gebe hier durchaus kein Kolleg über vorsokratische Naturphilosophie oder Renaissancephilosophie oder gar über Geschichte der Naturwissenschaften; ich beabsichtige weder lexikalische noch didaktische noch spezialistische Vollständigkeit, und wenn mir jemand sagt, daß sich Parmenides oder Cusanus oder Paracelsus noch anders darstellen lasse, so werde ich zustimmend lächeln; denn ich wollte überhaupt nicht „darstellen". Bei aller Achtung vor denen, die den längst bekannten Stoff zum hundertsten Male mehr oder minder klar und geschickt wiederzugeben sich berufen fühlen: mir lag hier nicht am Stoff, sondern an der Linie, an einer neuen Beleuchtung, die übersehene Grundzüge aufhellt. In diesem Buche steckt also bewußte Einseitigkeit; was sonst vom Stoff bekannt ist, soll hier nicht übersehen sein, sondern vorausgesetzt. Einseitig allerdings erscheinen muß dieser Versuch, wesentlich den spekulativen Grundquell der Naturerkenntnis aufzudecken. Die methodische Induktion, die mechanistische

Weltdeutung, kurz die Tendenzen, die dem spekulativen Keime zugewachsen sind, ihn mehr und mehr bis zur Unsichtbarkeit überdeckend und überwindend, sollen darum und können gar nicht verkannt werden. Ihr Recht ist so unbestritten, ihre Macht so unüberwindlich, ihre Andersartigkeit so deutlich, daß ich lieber gar nicht von ihnen sprach. Die Tatsache und Notwendigkeit der wachsenden Entfremdung der Naturerkenntnis von der Mystik eben auf Grund anderer Tendenzen ist zugestanden; deren Erklärung ist ein besonderes Kapitel, und ich möchte es selber noch einmal schreiben oder wenigstens ein schon lange mir vorschwebendes amystisches Motiv der sich entfaltenden Naturerkenntnis zu charakterisieren versuchen. Hier aber rede ich vom Keime und nicht von der Entfaltung.

Ein Netz von schweren Problemen wird schon damit heraufgezogen, die für den schärfer Zusehenden übergeschichtlich sind. Die Geschichte der Erkenntnis wird zur Erkenntnis der Geschichte, der tiefsten Geschichte, der Geschichte der Seele, des Zusammenhanges zwischen der Seele und ihrem Objekt und zwischen der Erkenntnis und andern seelischen Funktionen. Psychologie und Erkenntnistheorie ernten so aus der Geschichte, und — wer weiß? — vielleicht werden die Quellen der Metaphysik auch wieder springen, wenn man sie aufgegraben in Mystik und Naturphilosophie, deren wahrer, letzter Ausgleich sie ist. Oder kann's nicht geschehen, wie im 19. Jahrhundert nach Hegel die Geschichte das Erbe der Philosophie antrat, daß nun wieder Geschichte, von Material überflutet, sich zurückwandelt in Philosophie?

BASEL KARL JOËL

INHALT



DER KOSMISCHE ANFANG DER PHILOSOPHIE UND SEINE ERKLÄRUNGEN



nsere Lehrbücher pflegen die erste Hauptperiode griechischen Denkens als vorsokratische Naturphilosophie abzugrenzen; sie tun recht daran, so die Tatsachen didaktisch zu vereinfachen; folgen sie doch dabei auch der bekannten Tradition der Alten: der erste λόγος der griechischen Philosophie sei der physische gewesen, Sokrates habe nicht mehr über die Natur philosophiert, er habe die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabgerufen, in die Städte und Häuser eingeführt usw. Jede Disposition ist grob, und die von didaktischer Rücksicht freie Forschung mag an den Abschnittsstellen die gelösten Fäden wieder knüpfen. Doch es handelt sich hier nicht nur um die Übergänge, sondern um den Anfang, es gilt die für die Geschichte der Wissenschaften und das heißt für die Selbstkritik der Wissenschaften wichtige Frage: wie konnte die griechische Philosophie und in ihr die europäische Wissenschaft wesentlich als Naturerkenntnis und gerade als Erkenntnis des Weitesten, Fernsten und Fremdesten beginnen, um langsam genug zur Erkenntnis des menschlich Nächsten und Eigensten fortzuschreiten? Wie konnte sie den Weg von den Sternen zum Leben nehmen statt umgekehrt? Gerade bei den

ältesten Denkern am meisten Kosmologie, Astronomie, wird sie bei den jüngeren Naturphilosophen stark biologisch, bei den Sophisten Anthropologie und in der Sokratik Lebensphilosophie, Kultur- oder Geistesphilosophie. Wie konnte, fragt der Erkenntnistheoretiker, die Erkenntnis des Objekts der des Subjekts überhaupt und gar noch so weit voranschreiten? Aristoteles, der doch wohl wußte, was in der Antike Erkenntnis hieß, stellt das *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* und das *πρότερον φύσει* in Gegensatz, — und doch ist das Erste der Natur auch das Erste der Erkenntnis gewesen? Wie sich auch der Erkenntnistheoretiker damit abfinden mag, wir wollen der Frage wesentlich historisch näher treten — zum Nutzen auch der Erkenntnistheorie.

Naheliegend wäre zunächst die Antwort oder vielmehr der Ausweg: Griechenland hat jene Naturwissenschaften nicht erzeugt, sondern sie in reifem Zustand vom höher entwickelten Orient empfangen — und es ist mir erstaunlich, daß die orientalistischen Herleitungen der griechischen Philosophie sich nicht auf die Schwierigkeit sonstiger Erklärung ihres kosmischen Anfangs berufen. Die griechische Philosophie entstand doch nun einmal, gerade als Ägypten den Griechen sich geöffnet und der Orient ihnen im Lyderreich weit entgegenkam, und sie entstand gerade dort an den Toren des Orients in Kleinasien, in Milet, dem Hafen von Sardes, kurz sie entstand durch Anregung des Orients: das wird gerade der am wenigsten bezweifeln, der in der griechischen Philosophie eine gewaltige Emanzipation vom Orient, die echteste Leistung von Hellas sieht. Der Orient hat die astronomischen, meteorologischen, mathematischen Wissenschaften gepflegt, weil die Verwaltung der großen Reiche,

für Ägypten auch die jährlichen Überschwemmungen Zeit- und Landmessungen forderten: so wußten es z. T. schon die Alten. Dies gilt nicht für Hellas; wohl aber konnte ein anderes praktisches Bedürfnis, die Schiffahrt, auch den Griechen die Astronomie nahelegen, und der größte unter den Hafen- und Handelsplätzen, aus denen das kleinasiatische Hellas bestand, die Mutterstadt von 80 Kolonien, Milet, ward ja die Mutterstadt der Philosophie. Und eben der *ἀρχηγός* der Philosophie, der Milesier Thales soll der Schiffahrt den kleinen Bären als himmlischen Kompaß, als Leitstern für den Norden gewiesen haben (nach Kallimachus Laert. Diog. I 23), soll einen gefundenen geometrischen Satz in seiner Bedeutung für maritime Entfernungsschätzungen empfohlen (Procl. in Eucl. 352), soll sogar eine „Schiffsastronomie" geschrieben haben (Simpl. phys. 23, 28. L. D. 23. Plut. Pyth. orac. 18). Und wenn auch über die Unechtheit aller Schriften des Thales die Akten (vielleicht etwas zu rasch und zu summarisch) geschlossen sind, so bleibt es doch bezeichnend, daß gerade diese *ναυτικὴ ἀστρολογία* am frühesten sich an seinen Namen heftete, also am ehesten ihm zugetraut ward. Er soll ferner durch einen ablenkenden Kanalbau dem Heer des Krösus den Übergang über den Halys ermöglicht haben (Herodot I 75), und seine Reise ins Land der gelehrten Priester am Nil, dessen Überschwemmungen er wiederum erklärt haben soll, ist zwar auch durch die Vielheit der Zeugnisse nicht gesichert, aber zumal in der Zeit milesischer Handelsfaktoreien und Söldnerquartiere in Ägypten wahrscheinlich. Und nun hat ihn natürlich dies starke nautische und hydrotechnische Interesse darauf gewiesen, das Wasser zum Weltprinzip zu machen? So würde etwa

ein Rationalist vom Stile des 18. Jahrhunderts schließen. Wir aber werden doch Zweifel hegen, ob man etwas zum Prinzip macht, weil man es überwindet. Sind die Seefahrer und Wasserbaumeister Anhänger des Thales? Haben Phönizier und Ägypter die Philosophie des Wasserprinzips aufgestellt oder anerkannt? Nein, der belehrende Orient und die praktische Absicht mögen den Mathematiker, Meteorologen und Techniker Thales erklären, aber nicht den Kosmologen, den Philosophen, der eine Weltanschauung, eine Gesamtwissenschaft im Keime anlegt. Es bleibt eine gewichtige Tatsache: das technische, praktische Bedürfnis und Verständnis war bei Phöniziern, Ägyptern, Babyloniern und Chinesen weit stärker als bei den Griechen, und doch hat gerade dies erfindungsärmste der Kulturvölker die wirkliche Naturerkenntnis begründet, wohl eben, weil ihm die praktische Absicht zurücktrat. Die griechische Naturwissenschaft behielt einen auffallend untechnischen Zug zu ihrem Nutzen und zu ihrem Schaden. Stark in der typisierenden Auffassung, bleibt sie kurzsichtig für heterogene Kausalität und Funktion[1].

Der Orient hatte nicht nur technische Naturüberwindung und Naturberechnung zu lehren, er besaß auch phantasievolle Naturauffassung in seiner Mythologie; aber auch damit war keine Naturphilosophie gegeben. Auch dem ausgebildeten mythologischen Weltsystem der Babylonier, das namentlich seit der Blüte des Lyderreichs Wege genug zu griechischen Ohren finden konnte, fehlt doch das Eigentliche, das Philosophische. Nur den Indern fehlt es nicht. Doch von der Zweifelhaftigkeit und nur sehr indirekten Möglichkeit des indischen Einflusses abgesehen, dürfte der später zu entwickelnde menschlich allgemeinere Grund der Naturphilosophie den Vorzug haben,

daß er den Griechen näher liegt als Indien und zudem noch die indische Parallele selber erklären könnte. Wer aber jenes Eigentliche einfach aus dem spekulativen Genie der griechischen Rasse erklärt, der mag nur beruhigt und stolz die Feder aus der Hand legen und alles weitere für überflüssig halten: die Zukunft wird lächeln über diese selbstbefriedigte Wortanbetung, die sich für Wissenschaft hält und halb Trägheit, halb Aberglaube ist.

Die Mythologie, oder bald allgemeiner gesprochen, die Macht der Religion als solche vermag die Naturphilosophie nicht zu erklären, sonst wäre gerade der Orient weit fähiger gewesen, sie hervorzubringen als gerade Hellas. Oder bot vielleicht die griechische Religion und Mythologie ein spezifisch spekulatives Element? Es ist erstaunlich genug: man kann sie weit eher antispekulativ nennen, mehr wohl als irgend eine Religion: je bunter und plastischer, also je hellenischer dieser Polytheismus ward, desto ferner stand er ja der abstrakten Einheit des Gedankens; und wirklich drängt ja auch die griechische Naturphilosophie schon in ihren Anfängen offenkundig darauf hin, ihn zu überwinden. Xenophanes und Heraklit kämpfen leidenschaftlich gegen den plastischen Kult, gegen die Fabeln der Alten, gegen Homer und Hesiod, die laut Herodot den Griechen ihre Götter gegeben haben. Niemand sicherlich, dem man von den Griechen nur Homer in die Hand gibt, würde in ihm die ionische Naturphilosophie vorauswittern.

Aber haben nicht doch schon die Alten in ihm den Vorläufer des Thales gesehen, weil er ja den Okeanos Il. XIV 201 nebst der Mutter Tethys als Ursprung der Götter und ib. 246 als Ursprung aller Dinge preist? Doch das ist unverkennbar eine schon von Plato im

Theätet belächelte Tendenzkonstruktion aus der Zeit, da man anfing, einen Philosophen mit möglichst archaischen testes zu schmücken und Homer allegorisch auszulegen. Kein Neuerer wird diese unschuldigen Dichterwendungen, stammend aus der Phantasie eines Seefahrervolks, das den Ozean alles umspannen, diesem Unbegrenzten alles Land entsteigen sieht, so pressen, daß das Wasserprinzip des Thales herausspringt. Es ist ein weiter Weg von dem persönlich gefaßten und lokal bestimmten Okeanos zu allem Wasser überhaupt, und ein noch weiterer von allem Wasser zu allem Sein. Die homerischen Worte führen vielleicht noch zu der Nebenthese des Thales, daß die Erde auf dem Wasser ruhe, aber nicht zu seiner Hauptlehre: *Alles ist* seinem Wesen nach Wasser. Man mag die homerischen Worte geographisch oder theogonisch nehmen, philosophisch sind sie nicht. Das Philosophische liegt doch nur in dem, was Thales mit den anderen Naturphilosophen gemein hat, und das ist gerade nicht die Betonung des Wassers, und so entfällt erst recht die homerische Parallele.

Aber ist denn nicht doch die theogonische Dichtung, an die die homerische hier schon rührt, der Vorläufer der Philosophie und so nun doch die Naturphilosophie ein Produkt wenigstens der weiter entwickelten griechischen Religion? Indessen Aristoteles scheidet deutlich schon die ältesten Philosophen als φυσικοί von den θεολόγοι, und die Neueren werden wohl meist v. Wilamowitz zustimmen, der als „die Macht, welche der theologischen Entwicklung schließlich mit überlegener Feindschaft in den Weg" trat, „die ionische Naturwissenschaft" findet, die nur „weltlich" war, „nur an den Verstand appellierte; das Herz blieb kalt dabei" (Hom. Unters. 214. 218).

Solcher Gegensatz würde nun gänzlich die religiöse Erklärung der Naturspekulation abschneiden, und so fragen wir wieder: wie konnte sie entstehen?

Aus dem Anblick der Natur — so kindlich wird heute kaum jemand mehr antworten. Es ist freilich die einfachste Erklärung, aber auch die unmöglichste. Es ist nicht anders als Newtons Entdeckung aus jenem Apfel zu erklären, den er fallen sah. Milliarden Äpfel waren schon vor Milliarden Augen gefallen, ohne daß das Gesetz der Schwere gefunden ward. Unzählige Völker sahen die Natur und wurden keine Naturphilosophen, die „Naturvölker" am wenigsten. Wie viele fromme Gemüter mochten Kirchenlampen schwingen gesehen haben, bis Galilei daraus das Gesetz des Pendels ableitete und ein Ketzer ward. „Glaube niemand," sagt er später, „daß das Lesen der erhabensten Gedanken, die auf den offenen Blättern des Himmelsbuches leuchtend stehen, damit fertig sei, daß man bloß den Glanz der Sonne und der Sterne bei ihrem Auf- und Untergang angafft, was die Tiere am Ende auch können." Und Galilei nannte sich einen Philosophen, ebenso wie Kepler, der da sagt: „Meine Entdeckungen sind nicht vom Himmel mir in die Seele herabgeflossen, sondern sie ruhten in den Tiefen derselben, und meine Augen sahen die Sterne, und die Sterne erweckten nur insofern jene Ideen in mir, als sie mich zu unermüdlicher Wißbegier über ihre Natur anregten." Plato und Aristoteles behalten eben wieder recht: das *ϑαυμάζειν* macht den Anfang der Philosophie, aber zum *ϑαυμάζειν* genügen eben nicht die äußeren Anlässe, die *ϑαυμαστά,* denn davon auch hatte der unphilosophische Orient mehr als Hellas.

Nicht von außen also kam die Naturspekulation, nicht vom bloßen Anblick der Natur, nicht von den Lehren

des Orients oder vom praktisch-technischen Bedürfnis, aber auch die mythologisierende Religion schien als Erklärungsgrund zu versagen. Also nicht der Naturanblick, nicht die Naturberechnung und Naturüberwindung, nicht die Naturmythologie schaffen die Naturphilosophie. Denn all jenes hatte auch der unphilosophische Orient. Nicht die schauenden Sinne, nicht der rechnende Verstand, nicht der praktische Wille und nicht die ausschweifende Phantasie erzeugen die Naturspekulation, also nicht aus dem Wahrnehmen, Denken, Wollen, Vorstellen stammt sie zunächst — was bleibt dann noch vom menschlichen Geiste? Das Fühlen. Aber die griechische Naturphilosophie ein Produkt des Gefühls? Das erscheint mehr als barock. Die Erkenntnis des Objekts gerade aus der subjektivsten Funktion? Die Erkenntnis der Außenwelt gerade aus dem Innersten der Seele, die Erkenntnis der fremden Dinge und gerade zuerst der fernsten aus dem Persönlichsten des Menschen? Das erscheint unmöglich, weil widersprechend. Diese Naturphilosophie, in der hellenische Klarheit und Geistesschärfe triumphierend die europäische Wissenschaft begründen, soll aus dem dunkelsten Innern stammen, aus dem ewig unbestimmten, vagen, dumpfen Gefühl? Diese Erkenntnis, die nur „weltlich", nur „verstandesmäßig" „das Herz kalt" lassen soll, sie gerade aus dem Herzen, aus dem niemals kalten, niemals nüchternen Gefühl? Die Gefühlsphilosophie heißt Mystik, aber die griechische Naturphilosophie ein Kind der Mystik? Wo bleibt da der Gegensatz der φυσικοί zu den θεολόγοι? Und der religiöse Ursprung schien doch unmöglich?

DIE NATURMYSTIK DER RENAISSANCE



b Naturphilosophie mit Mystik sich vertragen, ja ihr entstammen kann, darüber soll man doch zuerst die Geschichte befragen, die zwar nie strikt beweisen kann, was unmöglich, wohl aber, was möglich ist. Sie kennt drei klassische Zeitalter der Naturphilosophie, die Zeit der Vorsokratiker, die Renaissance und die ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts. Und in den beiden späteren Zeitaltern zeigt jedenfalls die Naturphilosophie mit der Mystik die engste Verwandtschaft in ihrem auffallenden Zusammentreffen mit religiös innerlichen Erhebungen, teils in derselben Zeit, teils sogar in denselben Personen.

Zunächst ist es eine oft betonte, aber darum noch immer wichtige und erstaunliche Tatsache, daß Kolumbus und Kopernikus in das Zeitalter der Reformation gehören, daß also die größten Erweiterungen der Außenwelt zusammengingen mit der stärksten Erregung und Vertiefung der Innenwelt. Frömmigkeit und ästhetisches Gefühl waren mächtige Triebkräfte in den großen Erweiterern des Horizonts. Der Mangel an Symmetrie im ptolemäischen Weltsystem habe ihn gestört und gestachelt, bekennt Kopernikus in der Widmung seiner Schrift — an den Papst. Und Kolumbus fühlt sein Unternehmen als göttliche Mission, in der heiligen Schrift vorausverkündet, und wird in seinen Reiseschilderungen zum Dichter und Maler. Andrerseits fühlt Luther, wie seine neue Glaubens-

erweckung das Auge für die Natur öffnet. Es ist die bekannte Stelle der Tischreden: „Wir sind jetzt an der Morgenröte des künftigen Lebens, denn wir fahen an wiederum zu erlangen die Erkenntnis der Kreaturen, die wir verloren haben durch Adams Fall. Jetzt sehen wir die Kreatur gar recht an, mehr denn im Papsttum etwan. Erasmus aber fraget nichts danach, bekümmert sich wenig, wie die Frucht im Mutterleibe formieret, zugerichtet und gemacht wird; so achtet er auch nicht den Ehestand, wie herrlich der sei. Wir aber beginnen von Gottes Gnaden seine herrlichen Werke und Wunder auch aus den Blümlein zu erkennen, wenn wir bedenken, wie allmächtig und gütig Gott sei; darum loben und preisen wir ihn und danken ihm. In seinen Kreaturen erkennen wir die Macht seines Wortes, wie gewaltig das sei. Auch in einem Pfirsichkern: derselbige, obwohl seine Schale sehr hart ist, doch muß sie sich zu seiner Zeit auftun durch den sehr weichen Kern so drinnen ist. Dies übergeht Erasmus fein und achtet's nicht, siehet die Kreaturen an wie die Kühe ein neues Tor." Kann nicht doch aus solchem *θεολόγος* ein *φυσικός* erwachsen?

Und wiederum die Naturphilosophen fühlen mit dem Reformator. Es sind fast seine Altersgenossen, Theophrastus Paracelsus, der Neuschöpfer der Chemie, der sich zugleich gern den Luther der Medizin nennen ließ, und Agrippa von Nettesheim, der den „unwiderleglichen Ketzer" gegenüber den Mönchen preist, wie noch Bruno „den Herkules" Luther in den Himmel hebt. Es ist aber nicht nur ein Zusammenstehen gegen dieselben Feinde, es ist eine innere Gemeinschaft, ein gemeinsamer Ursprung aus der Mystik, die mit dem Keim der Reformation auch den Keim der Naturphilosophie in sich trug in ihrem

Durchdrungensein von der Immanenz Gottes. Gott ist in allen Kreaturen, predigte Tauler, dessen Theologie Luther als die gesündeste pries, und noch glühender schwärmt ja die Mystik in dem Gotteslyriker Suso von dem Frühlingsglanz der Natur und der Göttlichkeit aller Wesen. Der Naturerkenntnis geht die Naturverklärung voran, die aus der Mystik stammt, und das heißt aus dem Gefühl. Der Mystik jener Übergangszeit blieb das lebendige Naturgefühl eigen von jenem Frühling, den Suso mit einem geistlichen Mayen begrüßte, bis zu dem Sommertag, da es Jakob Böhme in seinem gotterfüllten Herzen vors Tor hinauszieht und er allen Geschöpfen in die innerste Natur hineinzusehen glaubt, wie er auch wirklich oft aus Gestalt und Farbe einer Pflanze ihre innersten Eigenschaften erraten haben soll. Böhme ist der Vollender jener Mystik, die schon in Sebastian Franck die Natur für etwas Göttliches erklärte. Gott selbst sei in der Natur, der Natur folgen also heiße Gott folgen, und wer in der Natur bliebe, der bliebe in Gott. Tiefste, frömmste Mystik drängt hier zu einer Wertung der Natur, die auch der Materialist nicht übertreffen kann. Man entdeckte die Natur, indem man Gott in ihr suchte. Die Dinge leuchteten erst auf und wurden jung im Wunderglanz der Kreatur. Es darf für jene Zeit gesagt werden: alle Mystiker drängten mehr oder minder zur Naturphilosophie, und man kann namentlich bei den Systematikern vom Cusaner und Pico della Mirandola bis zu Böhme, Patritius und Campanella nur schwanken, ob man sie mehr theosophische Mystiker oder mehr Naturphilosophen nennen soll. Eine Scheidung beider Richtungen oder Interessen wäre für jene Zeit rein willkürlich. Denn wie die Mystiker zugleich Naturphilosophen,

sind damals Naturforscher und Mediziner zugleich Mystiker. Nicht nur Cardanus und Cäsalpin, auch ein Kepler ist es ja in einem Grade, daß Laplace sich entsetzte, und noch die großen Chemiker Helmont sind es, wie der Ältere ergriffen von Thomas a Kempis zur Medizin und zur magischen Naturerkenntnis kommt, erfüllt von der Lehre, daß Gott in allen Dingen sei. Im 15. und 16. Jahrhundert stehen ja Alchemie und Astrologie erst in voller Blüte, und die Naturerkenntnis erneuert sich und nimmt neuen Aufschwung, erreicht ihren Höhepunkt als Magie, die Agrippa von Nettesheim als Vollendung aller Wissenschaft verkündet, obgleich er, wie schon der Magier Pico della Mirandola, die Astrologie bestreitet. Auch Paracelsus, der Feind der Alchemisten, will als echter Magus die Signatur des Himmlischen im Irdischen deuten, fühlt sich von Gott berufen, glaubt an seine göttliche Erleuchtung, die ihm die Geheimnisse der Natur offenbare und lehrt gleich den älteren Mystikern: Nur wer sich mit Gott vereinigt, erkennt die Dinge in ihrem Urquell.

Fragen wir nun, wie in dieser Weise die Mystik als Naturphilosophie niederschlagen kann, wie gerade die subjektive Vertiefung des Religiösen eine Erkenntnis der objektiven Welt anregen und gestalten kann. Verständlich ist zunächst, wie die Mystik, die Gott ins Herz des Menschen zieht, das Höchste dem Individuum zu eigen gibt, damit das Individualgefühl, das geistige Selbstvertrauen stärkt und so einer selbständigen, neuen Weltbetrachtung die Bahn öffnet. Allerdings ist es ein Individualismus des Gefühls, aber das Gefühl ist ja nicht nur ein Gegensatz zur Erkenntnis, es ist gerade auch das Anregende, Treibende für die Erkenntnis, die ja

voraussetzt, daß die Gegenstände reizen, interessieren, also irgendwie gefühlsmäßig ansprechen.

Aber Gefühl (das zunächst noch mit der Empfindung, der Wahrnehmung verschmolzen) ist mehr als Trieb zur Erkenntnis, es ist schon werdende Erkenntnis selbst. Das Gefühl ist undifferenzierte Erkenntnis, wie die Erkenntnis differenziertes Gefühl. Das Gefühl kann doch dasselbe enthalten wie die Erkenntnis, denselben Gegenstand, nur eben in undifferenzierter Form. Der Fortschritt der Erkenntnis liegt gewiß in der Differenzierung. Aber der Differenzierung der Objekte muß die von Objekt und Subjekt vorangehen, die im Gefühl eins sind. Der Erkennende hat seinen Gegenstand von sich getrennt, hat ihn als fremdes Gegenüber, als Objekt, der Fühlende hat ihn in Einheit mit sich, eben subjektiv. Etwas fühlen heißt gar nichts anderes als etwas in Einheit mit sich selbst fassen. Und nun fragen wir: wie kommt der Mensch dazu, über die fremden Außendinge, über die fernen Objekte zu spekulieren, sie verstehen zu wollen? Er muß Anteil an ihnen nehmen, aber das setzt voraus, daß er sie irgendwie zu sich gehörig, in Einheit mit sich faßt, daß er sie fühlt. Das Gefühl schlägt die erste Brücke zwischen Subjekt und Objekt. Er muß sich erst für die Dinge erwärmen, sie auf sich beziehen, in seinen Lebensprozeß hineinziehen, also sie sich innerlich aneignen, sie mit sich geistig verschmelzen, ehe sein Bewußtsein sie in kühler Objektivität von sich ablagern und bestimmen wird.

Das Gefühl also, wie es der Erkenntnis vorangeht, faßt das Objekt in Einheit mit dem Subjekt. Nun ist ja das mystische Gefühl nur ein bestimmtes Gefühl, enthält also die Einheit des Subjekts nur mit einem bestimmten

Objekt, die Einheit des Menschen, der Seele mit Gott, und es ist noch nicht abzusehen, wie dieses mystische Gottesgefühl gerade der Welt-, speziell der Naturerkenntnis fördernd vorangehen soll. Aber es muß doch seinen Grund haben, daß die Mystik neben der Immanenz Gottes in der Seele auch seine Immanenz in der Welt lehrt; Gott ist ja dem Mystiker die Weltquelle, der allgemeine Lebensgrund. Das mystische Gefühl ist eben nicht ein beliebiges Gefühl, sondern sozusagen der Superlativ des Gefühls, das Totalgefühl, das höchste, ekstatische, unendliche Gefühl, das Gefühl des Unendlichen. Alle Mystik stammt aus einem gesteigerten Lebensgefühl, und jedes erweiterte Lebensgefühl führt zuletzt zur Mystik. Jedes Gefühl zieht seinen Gegenstand in den Lebensprozeß des Fühlenden hinein, jedes Gefühl fühlt Leben, und dem Mystiker in seinem erweiterten Lebensgefühl ist Gott der höchste, unendliche Gefühlsgegenstand als solcher, ist damit Gott das Leben selbst. Dem Mystiker in seinem großen, mystischen Moment wandelt sich alles in Gefühl und das heißt alles in Gott. Faustens Gottesbeweis aus all den großen gefühlten Tatsachen der Natur, aus dem Satze: „Gefühl ist alles", dieser Beweis ist mystisch. Mit der mystischen Gotterfülltheit des Menschen ist tatsächlich und notwendig die Gotterfülltheit der Natur gegeben; denn der Gotterfüllte fühlt eben alles in Gott getaucht, alles göttlich, alles eins in Gott. Und gerade wenn dem Mystiker die Welt Gott wird, schlägt ihm schließlich Gott wiederum zur Welt um. Die Mystik als die Gefühlsphilosophie faßt alles als Einheit und Leben. Gott, Welt und Seele werden ihr eins im Lebensprozeß, in der Fühlbarkeit. Gott und Welt, das Höchste und das weiteste Objekt werden von ihr in das Lebens-

bewußtsein des Subjekts gezogen, werden gefühlt, in ihrer Einheit mit der Seele bewußt. Darum lehrt die Mystik *die Beseeltheit der Welt, die Weltlichkeit Gottes, die Göttlichkeit der Seele.*

Die Philosophie der Renaissance ist ganz durchdrungen von diesen drei Lehren — der Cusaner und Bruno verkünden sie ebenso wie Paracelsus und Reuchlin, Kepler und Jakob Böhme, Patritius, Căsalpin und Cardanus. Das erweiterte und vertiefte Lebensgefühl und Selbstbewußtsein des Menschen der Renaissance und Reformation spricht darin; denn Gott, Welt und Seele werden eben eins im allgemeinen Lebensprozeß, den das Subjekt in sich fühlt — die Philosophen jener Zeit sind alle fanatische Vitalisten. Es ist eigentlich eine vierfache Einheit, die sie alle in der *gefühlten Einheit des Lebens* lehren: *die Einheit des Menschen, der Seele mit Gott, die Einheit Gottes mit der Welt* (sei es als Immanenz, sie es als Pantheismus), *die Einheit der Welt als solcher und die Einheit des Menschen mit der Welt.* Die erste Einheitslehre ist die ursprünglichste, die der alten Mystik, und sie bleibt in der ganzen Renaissancephilosophie lebendig. Die zweite hängt daran, aber die Göttlichkeit der Welt wird nun erst voll bewußt, da das vertiefte Gefühl sich zugleich erweitert, das Gottgefühl in der Renaissance zugleich die Buntheit der Welt in sich einziehen läßt, und das *unendliche Gefühl* als *Gefühl des Unendlichen* sich aufschließt.

Mit der Göttlichkeit der Welt ist ihre Einheit gegeben, hre Einheit eben in Gott. Die Göttlichkeit der Welt bedeutet ja die Fühlbarkeit, die Lebendigkeit der Welt. Und das Gefühl schmilzt alles zur Einheit, und Leben hat nur, was eine Einheit bildet. Die ganze Renaissance-

philosophie ist monistisch; und am lautesten in ihren typischen Systematikern, im Cusaner und in Bruno, der gegen den aristotelischen Dualismus eifert. Selbst die leidenschaftlich gesuchte Erneuerung Platos führt damals nicht zum Dualismus; sie finden eben nicht den echten Plato, sie fassen nur die neuplatonische Lehre der Strahlung der Welt aus dem göttlichen Ureinen.

Aus der Einheit strahlt der Renaissance die Buntheit der Welt, und darum betont sie die Welt als Einheit in der Mannigfaltigkeit, als Harmonie. So verschieden sie lehren, Bruno, Kepler, Jakob Böhme betonen gleicherweise die Welt als Harmonie. Daß sie eine Harmonie, Mannigfaltigkeit in der Einheit darstellt, gibt der Ellipse als Sternbahn in den Augen Keplers den Vorzug vor der gleichförmigen Kreisbahn. Wie Kopernikus an der Wirrnis des ptolemäischen Weltbildes Anstoß nahm, so findet Galilei die kopernikanische Lehre einleuchtend, weil sie die einfachste sei. Die Einheit, Ordnung, Übereinstimmung der Natur entspreche der Weisheit des Schöpfers, und das Wahre sei zugleich das Schöne. Die ästhetisch-religiöse Tendenz, eben das Gefühl mit seinem Einheitsdrang ist hier Wahrheit zeugend. Aus der Mystik stammt die aus keiner Induktion zu gewinnende Lehre von der Einheit der Natur, der Sinn für die Natur als Ganzes und damit alle Naturphilosophie und zugleich die Grundlage aller wirklichen Naturerkenntnis.

Aber eben weil sie aus dem mystischen Gefühl stammt, ist sie zugleich Irrtum zeugend. Alchemie und Astrologie sind gar nichts anderes als die falschen, weil zu raschen Konsequenzen jener erfühlten Wahrheit, die irrigen Übertreibungen jenes Einheitsdranges. Sie sind nicht altgewordener Aberglaube, sondern frühreife Erkenntnis; sie

gehören nicht zum absterbenden Mittelalter, sondern zur erwachenden Neuzeit. Die Alchemie glaubt an die Einheit der Stoffe, indem sie ihre Wandlung übertreibt, die Astrologie glaubt an die Einheit der Kräfte, indem sie ihren Zusammenhang übertreibt. Sie glauben und übertreiben nur, was auch die moderne Wissenschaft glaubt und sucht. Sie übertreiben, weil eben das ahnende Gefühl der differenzierenden Erkenntnis voraneilt in der Vereinheitlichung der Natur, die sie im Stein der Weisen und durch das Horoskop viel zu direkt und einfach zu greifen glauben. Auch die Magie, die selbst Verächter der Alchemie und Astrologie als ihre Kunst festhalten, beruht ja ganz und gar auf dem durchdringendsten Gefühl für die Einheit der Natur; ja, der Magier ist nur der wirksame Verkörperer dieser Einheit der Natur. Die echte Magie, sagt Pico della Mirandola, erforscht den Zusammenhang oder die Sympathien aller Wesen. Wie der Landmann den Weinstock mit der Ulme verbinde, so vermähle der echte Magier die Gegenstände der Erde mit den Kräften der himmlischen Körper. Und ähnlich erklären Pomponatius, Agrippa und Paracelsus[2] und noch Helmont die Magie, die fernwirkende Kraft aus dem Zusammenhang des Universums, und man kann erkennen, wie in all jenen Lehren die Einheit der Natur zusammengeht mit, ja entstammt aus der Göttlichkeit und Beseeltheit der Natur, aus der mystischen Einheit von Gott, Seele und Welt im gefühlten Lebensprozeß. So lehrt z. B. Joh. Baptist Porta in seinem Buch von der natürlichen Magie: Ein allgemeiner Weltgeist oder Lebenshauch verbindet alle Dinge, erzeugt auch unsere Seelen und befähigt sie zur Magie. Die Natur gleiche einem Tier, in dem ein Glied Freud und Leid des anderen teilt; so eben werde sie von der

Magie aufgefaßt und behandelt. Die Seele der Welt, lehrt ähnlich Agrippa, sei ein einiges, alles erfüllendes, verbindendes Leben. Wie im menschlichen Körper ein Glied durch Mitempfindung der Bewegung des anderen bewegt werde, so werden mit einem Teil der Welt alle anderen berührt, und da die Worte zur Welt mitgehören, könne ein Magus durch sie kraft dieser Wechselliebe bis in den Himmel hinauf wirken. Das Universum gleiche einer gespannten Saite, die, an einem Ende berührt, sogleich überall erklinge. Alles ist in allem und wirkt auf alles. Alle Dinge ziehen einander an oder stoßen einander ab, sind freundlich oder feindlich zueinander.

Deutlich bekunden diese Vergleiche der Natur mit dem lebenden Wesen, wie die Einheit der Natur sich aus der Allbelebung herleitet. In der allgemeinen Lehre der Renaissance von der Sympathie aller Dinge liegt unverkennbar eine Vermenschlichung der Natur. Aber es ist lächerlich den Anthropomorphismus zu verdammen; er ist notwendig, und er bedeutete damals den Fortschritt, denn er brachte eine organische Naturauffassung.

Und es galt mehr als eine Analogie zwischen Mensch und Natur, es galt eine Einheit beider — eben jene vierte Einheit —, aber eine Einheit, nicht nur, weil der Mensch zur Natur gehört, als ein Teil der Natur, sondern weil er das Ganze der Natur in nuce ist, die Quintessenz der Natur. Der Mensch das Band der Welt im Kleinen, sagt der Cusaner, die Mitte der Welt, sagt Reuchlin, das Modell der Welt, sagt Lionardo, das vollendete Bild des Universums, das Band und Symbol aller Dinge, sagt Agrippa; der Mensch der Mikrokosmus — so betont es meist ausdrücklich die ganze Philosophie der Renaissance, ja, es ist ihr Kerngedanke, denn sie ist im

wörtlichen Sinne Humanismus. Und eben diese zentrale Hochstellung des Menschen stammt ja aus der Mystik, die den Menschen „vergotten" will. Stellt doch Eckehart die Menschen über die Engel und sagt: wäre der Mensch nicht, so wären alle Dinge nicht. Und Reuchlin, Melanchthon, Taurellus u. v. a. stimmen zu: alle Dinge sind um des Menschen willen da. Und es mußte wahrlich in die Welterkenntnis eingreifen, wenn Luther die „Ehre und Höhe eines Christenmenschen" pries, der „durch sein Königreich aller Dinge mächtig" sei. Welterkenntnis ist Selbsterkenntnis, lehrt der Mystiker Weigel, und der Mensch sei der tätige Grund des Erkennens, das in allem Wachstum nur zu sich selber komme. Liegt doch Himmel und Erde mit allem Wesen, dazu Gott selber im Menschen, sagt Jakob Böhme.

Die Renaissancephilosophie versteht den Menschen aus der Natur, weil sie die Natur aus dem Menschen versteht. Aus dem Menschen sind nach Paracelsus die Geheimnisse der Natur herauszulesen. „Also, daß der Philosophus nichts anderes findet im Himmel und in der Erde, denn was er im Menschen auch findet, und daß der Arzt nichts findet im Menschen, denn was Himmel und Erde auch haben." Der Mensch ißt und trinkt aus den Elementen zur Erhaltung seines Blutes; seine Sinne, sein Geist ziehen die Kraft der Gestirne heran, aber man dürfe nicht sagen, er arte nach dem Mars, sondern eher der Mars nach dem Menschen, denn der Mensch ist mehr als der Mars und alle Planeten. Alle Geschöpfe sind gleichsam nur Buchstaben, die auf den Menschen als Ganzes weisen. So lehrte Paracelsus, und auch Agrippa findet im Menschen die Zeichen und Charaktere aller Dinge, und der Cusaner vergleicht den Menschengeist

einem hellgeschliffenen Diamant, in dem sich alle Dinge spiegeln, und der, wenn er lebendig wäre, nur sich selbst zu betrachten brauchte, um in sich alle Ähnlichkeiten der Dinge zu finden. Alle Erkenntnis, sagt Paracelsus, liege im Menschen selbst und alles Lehren sei ein Ermahnen, in uns selbst zu forschen. Alle Menschen tragen alle Wissenschaften in sich eingeboren, lehrt der auch aus einem *θεολόγος* zum Physiker und Mediziner gewordene Taurellus. Erkennen, findet auch Kepler, sei wie ein Erwachen aus dem Schlafe; wie die Zahl der Staubfäden den Pflanzen, so seien die Ideen und Harmonien den Menschen eingeboren. Das ewige Maß der Dinge gehe auf den Menschen als Ebenbild Gottes über und werde nicht durch äußere Wahrnehmung aufgenommen. Die Gesetzmäßigkeit der Sinnenwelt erwecke die eingeborene Gesetzmäßigkeit in unserm Geiste, der gemäß wir nun jene erklären.

Es ist also ganz verkehrt, die Renaissancephilosophen, selbst die naturwissenschaftlichen, zu reinen Positivisten und Empirikern zu machen; sie sind eher das Gegenteil. Aber fordern und betonen sie nicht gerade die Erfahrung, die Naturbeobachtung, die Sinneswahrnehmung? Ja, aber gegenüber der scholastischen Autorität. Der Mensch solle sich selber trauen, seinen eigenen Sinnen gegenüber der Überlieferung. Sie betonen also nicht so sehr die Sinnesobjekte als das Sinnessubjekt. Ihr Empirismus ist stark Sensualismus, ist es selbst und gerade am meisten bei dem Naturwissenschaftsbegründer Telesius, der Empfindung und Eigentrieb ja zum kosmischen und ethischen Prinzip macht. Aus dem Selbständigkeits- und Lebensdrang der Renaissance ist ihre Erfahrungsbetonung zu verstehen. So erklärt sich der Widerspruch bei Paracel-

sus, der einerseits alles aus dem Menschen, andererseits alles aus der Natur verstehen will. Auch der Naturforscher konnte damals dem Mystiker Weigel zustimmen: von innen müsse die Erkenntnis herausquellen in den Gegenwurf. Nicht der Gegenwurf sei das Wirksame, sondern unser Auge, unser Verstand. Nicht das Auge machte damals den Menschen sehen, sondern der Mensch machte das Auge sehen.

Jene Männer wollten erleben, sich innerlich bereichern, empfinden, darum öffneten sie ihr Auge und gingen oft weit auf die Wanderschaft. In Wahrheit gingen sie gerade über die Sinne hinaus; Kolumbus und Kopernikus emanzipieren sich gerade vom Augenschein, erheben sich gerade weit über die Sinnesdaten, Galilei betont die Subjektivität der meisten Wahrnehmungsqualitäten, und all die anderen suchen unter der gegebenen Sinneswirklichkeit das verborgene Geheimnis. Ein starker Mysteriendrang durchzieht die ganze Zeit. Sie bildet vielfach Geheimbünde für geheime Künste, lehrt Geheimwissenschaften, treibt allerlei Symbolik — von Roger Bacons epistola de secretis operibus und Petrarcas secretum suum durch Reuchlins ars cabbalistica und Agrippas occulta philosophia bis zu Vaninis Dialogen über die wunderbaren Geheimnisse der Natur, Jakob Böhmes Mysterium magnum und Keplers Mysterium cosmographicum. In diesem Mysterienzug bekennt die Weisheit jener Zeit ihre Abstammung aus der Mystik. Der Grund ist, daß sie hinter allem Äußeren, Sinnlichen, Stofflichen ein Inneres, Seelisches, einen göttlichen Lebensgeist wittert, der alle Dinge durch ein innerliches, seelisches Band unter sich und vor allem mit der Seele des Magiers, überhaupt des gotterfüllten Menschen verbinde. Aber

dies Band ist unsichtbar, das Bewußtsein dieser weltdurchdringenden inneren Gemeinschaft muß erfühlt werden, ist subjektives Erlebnis, also nicht jedermanns Sache, sondern nur des Erleuchteten, daher Mysterium. Also auf der mystischen Einheit der Menschenseele mit Gott und Natur beruht der Mysteriencharakter der Renaissancephilosophie. Um die Verschiedenheit von Gott, Seele und Natur zu überbrücken, dient ihr eine weit getriebene Analogistik, die künstliche Parallelen herzustellen sucht, vor allem jene so auffallende, weitgetriebene Zahlensymbolik, die formal, quantitativ jene Einheit zwischen Geistigem und Physischem stiften sollte, die sachlich nicht gegeben war. Derselben monistischen Tendenz dient auch die (nichtnurtheologisch begründete) Hochschätzung des Wortes, in dem ja das Geistige sinnlich sich offenbart.

Die Vereinheitlichung des Seelischen und Physischen macht namentlich Jakob Böhmes Philosophie so schwer verständlich, ja für den amystischen Geist unverständlich. Es ist da ein fortwährendes Ineinanderspielen göttlicher, seelischer und physischer Prozesse, ein Schillern des Ausdrucks zwischen allen drei Bedeutungen. Nichts verkehrter als darin mystifizierende Künstelei zu sehen. Böhme erlebt wirklich in sich die Einheit von Gott, Seele, Natur. Der Bildausdruck des einen für das andere ist ihm deshalb natürlich. Er läßt es in Gott wallen und gären wie in Seele und Natur, er fühlt in seiner Seele die Geburt der Gedanken aus dem Chaos, er fühlt ihr Vorübergehen „wie ein Platzregen“, er fühlt ihr Wachsen, „als wenn ein Korn in die Erde gesäet wird“ und „hervorgrüne in allem Sturm, mit hundertfältiger Frucht“, er fühlt in sich „das Gewächs des neuen Menschen auf-

gehen", er erlebt die salzig zusammenziehende Begierde, die quecksilberne Beweglichkeit, die schwefelgleiche Angstqual und all seine anderen Naturgestalten, er erlebt in der Seele die Natur und in der Natur die Seele.

Wenn man fragt, wie dies möglich ist, so ist eben der Mittelbegriff das Erleben. Die Natur und die Seele haben beide ihre Wandlungen, und der Renaissancephilosoph versteht die eine aus der anderen, er versteht Gott selber als Wandlung, als ein immerwährendes Gestalten, als ewiges Band des Lebens, wie ihn Böhme feiert; die Welt, das lebendige Bildnis Gottes, sagt Campanella. Wie schäumt doch die Welt beim Cusaner, bei Bruno und Vanini, bei Paracelsus und Böhme in beständiger fließender Wandlung und Lebensentfaltung, in unendlichem Gebären! War die Natur so verändert, daß sie nun so lebendig erschien? Nein, die Seele war anders geworden, und zuerst in der Mystik und durch sie. Auch Luther findet: „Das Leben ruhet nimmer." „Leben", sagt Dilthey von ihm, „ist ihm das Erste" und Quell des religiösen Wissens. Und die Mystik Franks will Gott in sich leben lassen, und der Glaube besteht ihm in der inneren Umwandlung. Wie in der Menschenseele ein fortwährendes Wallen des Gemüts und Gedankenzeugen sei, so sei im göttlichen Wesen und in der Natur eine ewige Geburt — dieser Vergleich Böhmes sagt genug. Der Renaissancephilosoph hat ein so intensives Gefühl für die Wandlungen der Natur, weil er selber in seiner Seele so wandlungsfähig und wandlungslustig, so lebensvoll ist. Er versteht die Natur als Bild und Echo seiner vielbewegten Seele — das macht ihn zum Philosophen — und er fordert diese große Resonanz der Natur, weil seine Seele überschwillt von Lebensdrang. Er will sich

erleben an den Dingen, in immer neuen Ausdrucksformen, an unendlich vielen Gegenständen. Das Ich ohne Gegenstand ist leer. Gerade das erhöhte Selbstgefühl verlangt mehr Gegenstände, das Subjekt vertieft sich gerade an der Fülle der Objekte. Weigel spricht vom „Gegenwurf" der Erkenntnis. So hat die Mystik den Begriff des Objekts und damit das Erkenntnisziel erfaßt, gerade weil sie das Subjekt so lebendig betont. Das Lebensgefühl des Renaissancemenschen ist stärker als seine Person, es schwillt auf die Dinge über. Er will, wie gesagt, den Lebensprozeß in möglichst vielen bunten Gestalten erleben, durchleben. So durchlebt er die Natur. Es ist ein Einfühlen in die Natur, um diesen modernen Terminus zu gebrauchen, der vielleicht noch zu wenig sagt, denn es ist ebenso ein Fühlen des Naturprozesses, ein Erleben der Natur in sich wie ein Erleben seiner selbst in der Natur.

Man will heute durch das Prinzip der Einfühlung die Kunst erklären — man täte ganz recht auch die Renaissancephilosophie stark künstlerisch zu erklären. Sie hat nicht zufällig in Italien wie in Deutschland die größten Künstler zu Zeitgenossen, sie zeigt in Lionardo die wunderbarste Vereinigung künstlerischen Schauens und vorahnender Naturerkenntnis, sie dichtet selber von Petrarca bis Campanella, sie dichtet selbst als deutsche Mystik von Suso und Tauler bis Angelus Silesius, sie erlebt und fordert auch prinzipiell in ihrem klassischen Vollender Bruno die volle Einheit von Denker und Dichter. Dante, Petrarca, Boccaccio pflegt man der italienischen Renaissancephilosophie als Anreger voranzustellen wie der deutschen Philosophie die Mystiker desselben 14. Jahrhunderts — die ästhetischen und religiösen Gefühlser-

wecker sind eben die Vorläufer der Erkenntnis. Und daß das Gefühl seine treibende, seine oft nur zu sehr beherrschende Gewalt in der Renaissancephilosophie behielt, zeigt sich ja schon darin, daß vielfach gerade die leidenschaftlichsten Geister jener leidenschaftlichen Zeit ihre anregendsten Denker waren: die Geschichte der Philosophie kennt kaum heißere Naturen als jene Laurentius Valla und Petrus Ramus, jene Agrippa und Paracelsus, Bruno, Vanini und Cardanus. Es ist in diesen streitbaren, abenteuerlichen, unruhigen, wanderlustigen Männern eben ein Durchbruch des hochgeschwollenen Lebensgefühls in das formelhaft erstarrte Denken hinein, selbst in die Logik, die sie durch die Beziehung auf die Rhetorik zu verlebendigen und zu vereinfachen suchen; denn Leben und Gefühl drängen zur Vereinfachung gegenüber dem distinguierenden Denken. Der ganze Antiaristotelismus der Renaissancephilosophie ist Überwindung der Formen durch das Erlebnis. Es ist die Beziehung auf das eigene Lebensgefühl, die damals ein Reformationszeitalter auch für die Erkenntnis heraufführte.

Hegel spricht von dem Originalitätsdrang des hier typischen Cardanus: „Sein positives Verdienst besteht mehr in der Erregung, die er mitteilte, aus sich selbst zu schöpfen." Deutlicher bezeichnet es Goethe: „Cardanus betrachtet die Wissenschaften überall in Verbindung mit sich selbst, seiner Persönlichkeit, seinem Lebensgange, und so spricht aus seinen Werken eine Natürlichkeit und Lebendigkeit, die uns anzieht, anregt, erfrischt und in Tätigkeit setzt. Es ist nicht der Doktor im langen Kleide, der uns vom Katheder herab belehrt, es ist der Mensch, der umherwandelt, aufmerkt, erstaunt, von Schmerz und Freude ergriffen wird und uns davon eine

leidenschaftliche Mitteilung aufdringt. Nennt man ihn vorzüglich unter den Erneuerern der Wissenschaften, so hat ihm dieser sein angedeuteter Charakter so sehr als seine Bemühungen zu dieser Ehrenstelle verholfen." Dieser Charakter ist eben seine heiß lebendige, starke Gefühlsnatur, die wieder das Staunen hat, mit dem ja die Philosophie beginnen soll, und „von Schmerz und Freude" und anderen leidenschaftlichen Regungen „ergriffen wird", ja ergriffen sein will. Er schnitt und brannte sich, gleich den Flagellanten, Derwischen und Fakirs, er biß sich in Arm und Lippen, nur um zu fühlen, er ging bald ganz langsam, bald rasend schnell, bald in Seide, bald in Lumpen, bald als Spanier, bald als Türke. Man sieht wieder: gerade das lebendigste Ichgefühl drängt zu den wechselnden Gestalten, es will erleben, und es kann sich nur in anderen erleben.

Gerade im subjektivsten Geist der werdenden Neuzeit erwacht das Naturgefühl, in Petrarca, der sich Silvanus und Solivagus nannte. Man kennt die Szene, da er den Mont Ventoux mühsam erklommen, ein in jener Zeit unerhörtes, weil unverstandenes Unternehmen. Eine ausführliche Beschreibung der Aussicht, sagt Jakob Burckhardt, erwartet man nun allerdings vergebens — — aber nicht, weil der Dichter dagegen unempfindlich wäre, sondern im Gegenteil, weil der Eindruck allzugewaltig auf ihn wirkt. Vor seine Seele tritt nämlich sein ganzes vergangenes Leben mit allen Torheiten — —, er schlägt ein Büchlein auf, das damals sein Begleiter war, die Bekenntnisse des heiligen Augustin, allein siehe, sein Auge fällt auf die Stelle im 10. Abschnitt: „und da gehen die Menschen hin und bewundern hohe Berge und weite Meeresfluten und mächtig dahinrauschende Ströme und

den Ozean und den Lauf der Gestirne, vergessen sich aber selbst darob.“ Sein Bruder, dem er diese Worte vorliest, kann nicht begreifen, warum er hierauf das Buch schließt und schweigt. Er hatte getan, was der große Mystiker, der damals „sein Begleiter“ war, fordert: er hatte über der Bewunderung der hohen Berge nicht sich selbst vergessen, er hatte gerade in der Natur sich selbst gefunden und sie darin gerade am höchsten genossen, daß er „sein ganzes vergangenes Leben mit allen Torheiten“ an sich vorüberziehen ließ.

Der Natursinn also erwacht im gesteigerten Lebensgefühl; das gesteigerte Lebensgefühl als solches fordert und enthält schon eine Verschmelzung der eigenen Existenz mit fremder, ein Hinausgehen über sich selbst, ein Hineinziehen anderer Elemente in den eigenen Lebensprozeß. Erleben heißt schon teilnehmen, Fremdes mitgenießen, empfinden, sich an Fremdem wandeln. Das Ich als bloße Existenz ist eben leer, man fühlt sich nur an anderm; das gesteigerte Gefühl drängt zu anderm, zur Wandlung, zur Selbsthingabe.

Aus diesem Wesen des Lebensgefühls erklärt sich der scheinbare Widerspruch in der Renaissancephilosophie und gerade schon in der Mystik zwischen dem kolossal gesteigerten Selbstbewußtsein des Menschen und der geforderten Hingabe an Gott und Natur. Gott bedarf des Menschen, Gott kann nicht leben ohne mich, lehrt der Mystiker, und gleichzeitig lehrt er, der Mensch solle sich selbst absterben, sein Ich preisgeben. Dem Mystiker kommt es eben nicht so sehr auf die beiden Existenzen Gott und Mensch an als auf die Einheit beider im Gottgefühl des Menschen, im Seelenerlebnis. Beide sollen aufgehen darin; Gott soll nur als das Erlebte da sein

— daher bedarf er des Erlebenden, des Menschen; der Mensch soll nur der Erlebende sein, daher die Selbsthingabe.

Gott ist für den Mystiker das Erlebnis als solches, der unendliche Erlebnisgegenstand. Der Mystiker erlebt nur Gott, Gott in allen Dingen. Ist aber Gott alles, dann ist alles Gott: die Vergöttlichung der Welt ist auch eine Verweltlichung Gottes. Indem der Mystiker Gott verinnerlicht, ihn in die Seele zieht, hat er ihn tatsächlich zugleich veräußerlicht, naturalisiert. Denn für die Seele, dem Subjekt gegenüber werden Gott und Natur eins als das unendliche Objekt, als das Totalerlebnis, das Allerfüllende der Seele. Die Immanenz Gottes in der Seele führt, wie gesagt, zu seiner Immanenz in der Natur. In der Seele finden sich Gott und Natur — das ist der Kern der Renaissancephilosophie, die mit dieser Betonung der Menschenseele in der Mystik wurzelt. Nur für das Selbstgefühl der erlebenden Seele steht die so differente Natur als Einheit da, als Gesamtobjekt — sonst wäre die Erfassung der Natur als Ganzes und damit die Naturspekulation und -erkenntnis das größte Rätsel. Man sieht ja nur Einzelnes und hat keinen Anlaß die Welt als Welt, als Ganzes zu fassen, — auch die Addition des Gesehenen gibt noch nicht das All. Es wird nur erreicht im Allgefühl, im Unendlichkeitsdrang der Seele. Und dieser Unendlichkeitsdrang sprach sich zuerst als Mystik aus. Im mystischen Gefühl hat die Seele zuerst ihr Erlebnis aufgeweitet zum Unendlichen, all ihr Erlebnis zur Einheit zusammengefaßt und gewertet als Hingabe forderndes Objekt. Die Mystik hat also den Seelenhorizont geweitet, hat den Menschen über seine beschränkte leibliche Sphäre, über den Augenschein zur geistigen Erfassung des nicht Sichtbaren

erhoben, hat ihn zur Hingabe an das Objekt gedrängt, hat ihm das Vertrauen auf sein eigenes Erlebnis, also auf selbständige Erkenntnis und Erfahrung gegeben, insgesamt also, die Mystik hat ihn zur Wissenschaft erzogen.

In Gott als Weltseele, wie ihn die Mystik verstand, ward die Welt als solche zuerst der Menschenseele nahegebracht. In Gott, der unendlichen Ureinheit, wie sie die Mystik betont, hat der menschliche Geist zuerst die Welt als Einheit und Unendlichkeit erlebt. Aus der Unendlichkeit Gottes beweist Bruno die Unendlichkeit der Welt — nur der tiefmystische Cusaner ist ihm darin vorangegangen; die Naturforscher, selbst Kopernikus und Kepler wollen von der Unendlichkeit der Welt noch nichts wissen, und doch haben auch sie die unsichtbare Ordnung der Welt gesucht und gefunden, gerade aus einem echt mystischen Gefühl für die Göttlichkeit der Welt, für ihre Gott entsprechende, harmonische Einheit und aus einem ebenso mystischen Vertrauen auf die Gottes Geheimnisse in sich tragende und erkennende Menschenseele.

Die Unendlichkeit wie die Einheit der Welt, diese Erträgnisse der Renaissancephilosophie, sind *nicht aus Induktionsschlüssen* gewonnen. Das Gefühl ist's, das die Tendenz zur Einheit und Unendlichkeit in sich trägt. Das Gefühl ist zugleich verschmelzend und grenzenlos ausschweifend im Gegensatz zum scheidenden, begrenzenden Denken. Die bloße Gefühlssteigerung führt schließlich zum Allgefühl, das einheitlich und grenzenlos die Seele füllt. Der Drang also, die Seele ganz zu füllen, dieser mystische Drang, führt zur Erfassung der Einheit und Unendlichkeit. Indem die aus der Mystik aufsteigende Renaissancephilosophie dahin drängt, die Seele ganz zu füllen, das Alleine und Unendliche zu fassen, drängt sie

zum Kosmos. Als Zug zum Unendlichen drängt die Mystik zur Aufweitung des Horizonts, über das sinnlich Gegebene hinaus, als Einheitszug drängt sie zur harmonischen Ordnung dieses aufgeweiteten Alls. *So drängt das Allgefühl der Mystik zur Kosmologie* und Astronomie.

So nun endlich löst sich das Problem, warum die junge Erkenntnis gerade mit dem weitesten Horizont, mit dem fernsten Objekt beginnt, und warum die neue Seele der Reformationszeit zugleich eine neue Welt sieht, warum die Vertiefung zugleich Aufweitung ist. Die Mystik gab der Menschenseele den Drang und den Mut zur Erfassung der Totalität. Gott ist dem Mystiker zunächst das Allerfüllende der Seele, aber je mehr er Mystiker ist, je mehr er sein Selbst absterben, seine Seele in Gott aufgehen läßt, desto mehr wird ihm Gott das Allerfüllende überhaupt, desto mehr erlebt er in Gott den Allinhalt nicht bloß der Seele, sondern der Welt. Je mehr der Mystiker seine Seele füllt, desto mehr vergißt er seine Seele. Die äußerste Subjektivität schlägt so in äußerste Objektivität um, da im mystischen Gefühl die Einheit von Subjekt und Objekt, somit ihr Übergang ineinander gegeben ist. Der Drang zu höchster Innigkeit wird Drang zum Fernsten. Im Gefühl zuerst erobert sich der Mensch das Fernste. Für das Gefühl, weil es ausschweift, ist der Zug zum Fernen am natürlichsten, unmittelbarsten, am wenigsten rätselhaft; der fühlenden Seele steht das Fernste gleich nahe wie das Nächste; sie erlebt beides in sich. „Im Jüngling“, sagt Schopenhauer, „wirkt alle Wahrnehmung zunächst Empfindung und Stimmung, ja, vermischt sich mit dieser; wie das Byron sehr schön ausdrückt:

Nicht in mir selbst leb' ich allein; ich werde
Ein Teil von dem, was mich umgibt, und mir
Sind hohe Berge ein Gefühl."

Er zieht gleichsam die hohen Berge in seine Seele, aber zugleich zieht er seine Seele zu den hohen Bergen. Es ist wie bei seinem Vorläufer Petrarca, den es auf die hohen Berge zieht, wo er — sich selbst erkennt. Gerade die lyrische Seele sehnt sich in die Ferne und schwärmt zu den Sternen hinauf. Die Musik ihrer Seele will sie in der Sphärenharmonie wieder hören, wie auch Kepler ausdrücklich im Gang der Gestirne nur die seiner Seele eingeborene Harmonie erkannte.

In diesem Nahebringen der Sterne an die Menschenseele wurzelte ja die Astrologie. Der Mensch habe Anteil an der siderischen Sphäre, lehren Agrippa, Paracelsus, Weigel und all die andern Naturmystiker, er trage Himmel und Erde in seiner Seele, sagt Böhme, er esse im Brot Himmel und Erde und alle Gestirne, sagt Paracelsus, und der Arzt müsse zugleich Astronom sein, wie ja bei Campanella der Staatsleiter zugleich Astrolog. Die siderische Sphäre, lehren sie, steht Gott näher als die irdische, und so ist tatsächlich für den Mystiker das kosmische, astronomische Interesse näherliegend als das spezielle, irdische. Das Gottgefühl der Mystik ist Allgefühl, und so faßt der Mystiker das All eher als das Einzelne, das Fernste, Unendliche eher als das Nahe und Endliche, ja er faßt das Endliche durch das Unendliche, das Einzelne durch das Ganze, und dadurch begründet er die wissenschaftliche Erkenntnis. Der Mystik und nur ihr ist das Unendliche nicht das Letzte, sondern das Erste, nur ihr der Zug zum All, der Keim zur kosmischen Auffassung eingeboren; sie erlebt das All, das Unendliche.

Der Gott der Mystik trägt schon die Totalität, den Allcharakter an sich. Und wie gesagt, je mehr die Mystik sich selbst gehorcht, je mehr die mystische Seele sich selbstlos in ihren Inhalt versenkt, desto mehr fühlt sie in ihrem Allgefühl das All, desto mehr schwindet das Subjekt des Fühlens im Objekt. So paradox es klingt, je mehr die Mystik in die Tiefe geht, desto mehr streift sie an die Grenze des Naturalismus. Die Renaissancephilosophie ist ja wirklich in Naturalismus umgeschlagen, im wilden Radikalismus eines Laurentius Valla und Vanini, die schließlich die Natur als Gott erklären. Aber auch der Cusaner, dem die Welt zum explizierten Gott wird, auch Böhme, dem selbst das Böse in Gott fällt, stehen ja nicht so weit ab vom Pantheismus, den Bruno erreicht und von dem wieder nur ein Schritt ist zum Naturalismus. Allerdings — all das sind Übergänge, mögliche Wege, nicht notwendige Konsequenzen. Irgend eine Einheit aber zwischen Gott und Natur, auch bei allem Wertüberragen Gottes, liegt im Wesen der Mystik; Gott und Natur werden eins als die in der fühlenden Seele erlebte Totalität. Schon Eckehart lehrt: Gott ist alles und alles ist Gott, und wie Gott alle Dinge ist, so ist auch die Seele alle Dinge, aller Dinge edelstes. Die Seele, deren Erhebung und Ausfüllung recht eigentlich der Kern der Mystik ist, eint für sie Gott und Natur. Die Göttlichkeit der Natur heißt die Beseeltheit der Natur. In Gott als Allseele wird dem Mystiker die Natur eins mit der Menschenseele, wird sie subjektiviert. In Gott, dem Allobjekt der mystischen Seele und zugleich Allsubjekt der Natur ist die gesuchte Brücke zwischen Subjekt und Objekt gegeben. Die Natur kann in der Seele sein, weil sie in Gott ist.

Im mystisch (d. h. seelisch, als Allerfüllung der Seele) erfaßten Gott also ist dem Menschen zuerst die Totalität der Welt ans Herz gelegt, die Naturferne nahe gebracht. Das All der Natur ist gefühlt, d. h. seelisch erlebt, als Leben erfaßt. Der Kontakt zwischen Seele und Natur bedeutet die Lebendigkeit der Natur, und Gott ist für den Mystiker eben der Grund dieses Kontakts, der Lebensgrund, das Leben selbst. Der Kontakt zwischen Seele und Natur kann, da sie verschieden sind, nicht im Sein, sondern nur in der Wandlung erfaßt werden. Die Seele wandelt sich in und mit der Natur. Die Natur wandelt sich mit der Seele, d. h. eben, sie lebt, sie entfaltet sich. Die Beseeltheit der Natur ist die Lebendigkeit, die Entfaltung der Natur. Die mystische, d.h. die allerfüllte Seele drängt also zur Beachtung der Wandlungen der Natur, in denen sie sich wiederfindet. Gott, Seele, Natur eine Entfaltung, ein Leben und dadurch eine Wesenseinheit — in diesem Gedanken liegt die Einheit von Mystik und Naturphilosophie.

Es ist wohl klar — ein leichter Hinweis kann genügen — daß diese ganze Auffassung auch die beherrschende im dritten klassischen Zeitalter der Naturphilosophie ist, im Anfang des 19. Jahrhunderts. Wir haben diese Einheit von Mystik und Naturphilosophie in all den Erneuerungen Böhmes und auch Brunos, die ja das Ineinander von Gott, Seele, Natur in der Lebensentfaltung wohl am heißesten und reichsten ausgesprochen, vor allem in Schelling und den großen Naturforschern seiner Schule, den Oken, Carus, Oersted usw. Dann in Baader, dem Mystiker und Geologen, auch in Schopenhauer, der nicht umsonst die „deutsche Theologie“ und andere Mystiker schätzt, nur statt Gott den Antigott setzt, aber

sonst die Natur als Lebensentfaltung des Alltriebes faßt, die aus der Menschenseele zu verstehen sei. Er nennt die Welt den Makranthropos, wie Novalis damals den Menschen Analogienquelle für das Weltall nennt, wie beide auch in der Magie die praktische Naturmystik der Renaissance erneuern wollen. Und Oken faßt das ganze Tierreich als den in seine Bestandteile auseinandergelegten Menschen, und Steffens ist erfüllt von dem tiefliegenden Zusammenhang des Menschen mit der gesamten Natur. Die Mystik enthält nun einmal einen starken Antrieb, die Natur in ihren Geheimnissen zu durchleuchten und in ihrer Unendlichkeit zu fassen. Es mag zufällig scheinen, daß in Frankreich die großen Biologen damals gleichzeitig mit der theologischen Philosophenschule auftreten. Deutlicher ist, wie gerade die Unendlichkeit ihres Subjektivismus die Romantiker zur Naturphilosophie führt. Der Genosse dieser romantischen Naturphilosophen ist Schleiermacher, der ja die Religion gerade aufs Gefühl begründet, sie am tiefsten in die Seele zieht, sie am reinsten subjektiviert, gewiß ein naturfremder Theologe, aber man vergesse nicht, daß eben das Gefühl, in das er die Religion setzt, das Gefühl fürs Universum, das Gefühl der Abhängigkeit gegenüber dem Unendlichen ist. Die Gottheit ist ihm die Einheit des Weltganzen, und jeder Teil der Welt steht ihm mit den übrigen in Wechselwirkung. Wiederum zeigt sich, daß der aufweitende, kosmische Zug, die Idee der Einheit der unendlichen Natur der echten Mystik eingeboren ist.

MYSTISCHE SUBJEKTIVITÄT BEI DEN ANTIKEN NATURPHILOSOPHEN

DER LYRISCHE ZEITGEIST



Nun aber beginnt erst das eigentliche Hauptproblem: ist diese gefundene Deutung der Naturphilosophie aus der Mystik oder doch aus der Einheit mit der Mystik anwendbar auf die Antike, speziell auf die vorsokratische, also auf die erste klassische Periode der Naturphilosophie, also auf ihre eigentliche Entstehung? Gilt für sie die Parallele mit den beiden anderen Hauptepochen der Naturphilosophie? Zunächst gibt sich die eine, die Renaissance ja ausdrücklich als Erneuerung der Antike. Man hat hier bei der Antike Plato und Aristoteles zu beherrschend in den Vordergrund geschoben. Ich glaube, die Zeit war diesen gerade am wenigsten verwandt. Dilthey hat in seinen bedeutsamen Aufsätzen über Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert (Archiv f. Gesch. d. Philos. IV f.) auf tiefliegende stoische (und daneben epikureische) Einflüsse hingewiesen. Man sollte nun auch die Erneuerungen der Vorsokratiker (auf die ja Stoa und Epikur selber zurückweisen) untersuchen. Wie viele allein wollen damals dem Pythagoras und seiner symbolischen Zahlenweisheit folgen: Gemistos Plethon und Marsilius Ficinus, Reuchlin und Agrippa, Patritius und Campanella, der ein Lehrgedicht über pythagoreische Philosophie schreibt, und viele andere blicken auf ihn zurück. Wichtiger noch ist, daß Kopernikus

sein Weltsystem ausdrücklich als eine Erneuerung des pythagoreischen findet, wie es als solche auch von der Kirche verdammt wurde und wie andrerseits Bruno und Kepler die pythagoreische Astronomie preisen. Die italienische Naturphilosophie erhebt sich in Großgriechenland wie eine Auferstehung der dort begrabenen Vorsokratiker. Telesius darf von Bacon der Wiederhersteller des Parmenides genannt werden, den außer ihm sich schon Plethon und noch Bruno zum Vorbild nehmen. Bruno überhaupt fühlt sich stolz als Geistesgenosse seiner eleatischen Landsleute und des Empedokles. Campanella beginnt eine „Wiederherstellung" des Empedokles, und sein Freund Naudee rühmt von ihm, daß er im Vaterland des Parmenides, Philolaos und Zenon geboren, ihnen auch an Charakter geglichen habe. Und endlich hat man jetzt beachtet, wie weit sich Galilei mit Demokrit berührt, den er über Aristoteles stellt.

Diese Andeutungen mögen genügen, aber sie genügen nur, eine bewußte Beziehung, doch nicht eine so weitgehende Parallele zu erweisen, daß man skrupellos weiter folgern dürfte. Zweifellos beweist die Erneuerung der Antike irgend eine Seelengemeinschaft mit ihr. Zweifellos andrerseits bestehen tiefliegende Unterschiede, die alle Vergleiche zwischen Antike und Neuzeit gefährlich machen; aber darum auf Vergleichung verzichten, heißt auf Erkenntnis verzichten; wir verstehen die Antike, nicht indem wir sie zitieren, sondern indem wir sie übersetzen. Die Unterschiede hebe man warnend heraus, wo es auf sie ankommt. Es fehlt, wie gesagt, der Kultur und speziell der Wissenschaft der Griechen der starke praktische, technische Zug der Neuzeit. Doch dieser Zug hat eben, da er nicht auf Einheit und Unendlichkeit der Natur, nicht

zur kosmischen Auffassung führt, die Naturphilosophie nicht geschaffen, auch nicht die der Neuzeit; er hat nur nachher die mechanistische Auffassung geschärft, während die erwachende Naturphilosophie vitalistisch ist. Das praktische England steht in der Naturphilosophie der Renaissance weit zurück hinter dem künstlerischen Italien und dem religiös beschaulichen Deutschland, und doch hat schon Jahrhunderte, bevor der große Bacon die Naturerkenntnis mechanistisch auf das praktische Prinzip der Erfindung begründete, sein Landsmann Roger Bacon von großen Schiffen geträumt, die ein Mann lenkt und rasch bewegt, von Flugwerkzeugen und Automobilen. Auch hier also ist der Wunsch der Vater des Gedankens, der Traum und Trieb der Vorläufer der Erfahrung und Erkenntnis.

Nicht der praktisch-technische, aber andere Mängel der hellenischen Geisteskultur drohen jene Parallele zu verbieten, weil es gerade Mängel sind, die die mystische Erklärung der Naturphilosophie auszuschließen scheinen. Mystik ist religiöser Subjektivismus. Aber gerade an religiöser Kraft steht ja die klassische Antike weit zurück wie hinter dem Orient so hinter den Zeitaltern Böhmes und Schellings, und gerade das subjektive Bewußtsein erscheint in der Antike so schwach entwickelt, daß der philosophische Subjektivismus so ziemlich die einzige moderne Richtung ist, die keine antike Parallele hat, wie es ja auch den Griechen an einer wirklichen Benennung und Wertung des Gefühls (gegenüber den objektiven und niederen *αἰσθήσεις* und *πάθη*) fehlt. Und nun soll gerade eine Kombination dessen, was der Antike mehr oder minder fehlt, sie zur Schaffung der Naturphilosophie befähigen? Durch die *beiden Faktoren der Mystik,*

den *subjektiven* und den *religiösen*, d. h. aus der gleichzeitigen Betonung von Seele und Gott steigt das Bewußtsein der Natur auf, — so zeigte es sich, und alle anderen Erklärungen versagten. Es bleibt nur übrig, noch einmal das Verhältnis des griechischen Geistes zu diesen beiden Faktoren der Mystik zu prüfen.

Das subjektive Bewußtsein zunächst ist ja gewiß nicht die Stärke des Orients (wenigstens des im griechischen Horizont stehenden) — sind nun nicht demgegenüber die Griechen das Volk der Selbständigkeit und Selbkerkenntnis, der vielen Persönlichkeiten, des hochgesteigerten Individualismus? Aber individuell und subjektiv fallen ja nicht zusammen; selbständig, eigenartig heißt noch nicht gefühlsmäßig. Der griechische Individualismus war ja der Entwicklung mancher Gefühle, wie der sozialen, nicht eben günstig. Und doch! Die schwellende Subjektivität weckt Individualität und setzt Anlage zur Individualität voraus. Es muß in Griechenland eine Epoche gegeben haben, da beide einig waren, da die Individualität subjektiv erwachte, da der Selbstständigkeitsdrang noch nicht kritisch gegen die Gefühle wurde, da er subjektiv, gefühlsmäßig sich aussprach — und eine solche, kurz gesagt, lyrische Epoche des griechischen Geistes hat es ja gegeben, und gerade in dieser seiner subjektiven Epoche schuf er die Naturphilosophie.

Es scheint ein sonderbar zeitliches Zusammentreffen, die Blüte der Lyrik und das Erwachen der Naturphilosophie, — wir wissen jetzt von den Parallelen, daß es nicht zufällig, sondern tief begründet ist und sehen eine Bestätigung in diesem Zusammentreffen. Wer sind denn die Erwecker des Natursinns in der Neuzeit? Der lyrischste Geist der Renaissance, Petrarca, mystische

Lyriker wie Suso und andere Naturlyriker, dann im achtzehnten Jahrhundert Haller, der Lyriker und Naturphilosoph, und sein Schweizer Landsmann Rousseau, der Philosoph des „Herzens“, und endlich wird ja der Urlyriker Goethe Naturforscher großen Stils. Epiker, Dramatiker, Didaktiker leben in historischen, höfischen und städtischen, kurz sozialen Welten; der Lyriker fühlt sich allein mit der Natur; sie ist ihm das Nächste als Stoff, Bild, Echo. Die poetische Feier der Natur ist ja an sich schon lyrisch, und das Frühlingslied ist wohl so alt und ursprünglich wie die Poesie überhaupt. Der lyrische Geist ist ein hell schauender, nicht bloß ein fühlender. Denn er fühlt sich an anderem, dem er schauend sich hingibt. Unsere grobe Schulästhetik sieht nur die subjektive Seite. Aber der Lyriker ist kein Egoist, und ein Egoist ist kein Lyriker. Fr. Th. Vischer wußte es besser; er sagt in seiner Ästhetik: die Lyrik ist „ein stets sich vollziehender, stets sich zurücknehmender Übertritt auf anderen Boden, ein Schweben zwischen dem reinen unbewußten Sichselbstvernehmen und dem bewußten Vernehmen der Dinge, ein Nebel mit lichten Durchblicken“.

Lyrik gab es immer und überall, aber es gab vielleicht nie ein Volk, das eine so ausgesprochene lyrische Epoche hatte wie Hellas im 7. und 6. Jahrhundert. Wie dieses Volk alle geschichtlichen Formen reiner zeigt, so ja auch die Folge des epischen, des lyrischen und des dramatischen Zeitalters. Damals nun schwollen die Gefühle, drängten zur Aussprache und daran — so darf man sagen — erwachte die griechische Seele, erwachte die nur griechische Fülle der Individualitäten. Die Lyrik ward zur bewußten Kunstform, die, wie sie ja weit be-

weglicher und formreicher ist als das Epos, in tausend echt griechischen Agonen die Persönlichkeiten in ihrer Eigenart und ihrem Können hervor- und emportrieb und immer schärfer und bewußter ausprägte.

Je schärfer und bewußter sie wurden, um so kritischer. In der Lyrik zuerst spricht sich das Selbstbewußtsein aus, und in ihr zuerst wird die Welt, das Leben als das große Andere zum Ich gefühlt, gewertet, erfaßt. So lange das Ich sich des Lebens freut, einig ist mit der Welt, bleibt das Gefühl in seiner natürlichen Einheit und bei seiner rein lyrischen Aussprache. Das Dissonanzgefühl aber treibt über sich selbst hinaus zur Reflexion. Leidet das Ich an der Welt, dann stellt es die Welt sich gegenüber, das Gefühl zersetzt sich, wird kritische Vorstellung. Die klagende Lyrik ist werdende Philosophie, der Pessimismus zersetzte Lyrik: wie die Lyrik ihre Poesie, so ist der Pessimismus die Philosophie der Jünglingsjahre, auch der des griechischen Volkes[3]. Die griechische Lyrik, die sich so bedeutsam als Elegie entwickelt, zeigt früh schon in einem auffallend pessimistischen Zug den Drang zur Reflexion. Den bekannten immer wiederkehrenden lauten Klagen der griechischen Lyriker über die Vergänglichkeit der Lebensblüte liegen Vergleiche mit der Natur nahe genug[4], und es spricht darin jenes intensive Lebensgefühl und jener erweckte Sinn für die Macht der Wandlung, die für die Naturphilosophie der Renaissance sich so grundlegend zeigten. Das Naturgefühl, das der Naturerkenntnis vorangeht, kommt zuerst gerade in der Lyrik zum bewußten lauten Ausdruck. Vgl. das Bekannte hierüber bei Bergk, Griech. Literaturgeschichte II, 109 f.: „Daß es den Griechen an Sinn und Empfänglichkeit für die Schönheit der Natur

nicht fehlt, beweisen gerade die noch erhaltenen Überreste der lyrischen Dichter. Allerdings ist die Naturschilderung niemals Selbstzweck, auch sind ausgeführte Beschreibungen der landschaftlichen Umgebung nicht gerade häufig; man begnügt sich mit wenigen aber sprechenden Zügen, und meist wird das Naturbild vorgeführt als Abbild der Stimmung des Gemüts." Also ähnlich wie bei Petrarca. Wir greifen hier bei den Griechen eben jenes Gefühl einer Einheit von Seele und Natur, das sich als Hauptmotiv der Renaissancephilosophie ergab. „Die Naturschilderung ist der Punkt, von dem aus das lyrische Gefühl sich weiter verbreitet." — Bergk verweist auf die Alkäusfragmente 34. 39. 45 als Beispiele — „Es drängt den Dichter, das innige Naturgefühl, das er empfindet, kund zu geben."

Und mitten in diesem Zeitalter der von Naturgefühl geschwellten Lyrik entsteht nun die Naturphilosophie[5]. Und wie die Lyrik zur Naturbetrachtung hinlenkt, so trägt andrerseits die Naturphilosophie starke lyrische Züge und Spuren an sich. Zunächst tritt diese Naturphilosophie ja z. T. in poetischer Form auf, und wenn wir ihren Ursprung und Charakter nicht nach ihrem Ausläufer Demokrit und nicht nach den nur indirekt oder in dürftigen Fragmenten bekannten Denkern beurteilen, so gibt sie sich in weitem Maße als Poesie. Es wird niemand die Versdichtung des Xenophanes, Parmenides, Empedokles, von denen wir neben Heraklit gerade die meisten Bruchstücke haben, für zufällig, für leere Form halten. Xenophanes, von dem ja die beiden anderen abhängig, ist Rhapsode, und es ist doch nicht gleichgültig, daß dieser erst egriechische Philosoph, der in größeren Fragmenten zu uns spricht, der weithin nach-

wirkende Vater einer Hauptrichtung der „Naturphilosophie“, die Poesie von Berufs wegen pflegt und seine Weisheit vorbringt im Bewußtsein der Konkurrenz mit anderen Dichtern. Man sage nicht, die dichtenden Naturphilosophen seien ja der Form nach Epiker. Abgesehen davon, daß gerade Xenophanes ja auch Lyrik (*ἐλεγείας καὶ ἰάμβους* Diog. Laert. IX 18) gibt, macht doch der Hexameter nicht das Poetische. Die ionischen Naturphilosophen schreiben nicht in Versen, und doch ist die Prosa des Heraklit poetischer noch als die Poesie des Parmenides. Woher diese Unzerstörbarkeit des Poetischen auch in der verslosen Sprache? Episches, Dramatisches, Didaktisches lassen sich ganz in die Prosa des Erzählens, Darstellens, Lehrens auflösen, Lyrisches nicht. Dort ist ein selbständiger Stoff, ein objektiver Inhalt, der sich in seiner poetischen Form vom Dichter selbst ablösen läßt, hier in der Lyrik aber ist gerade das Verhältnis des Dichters zum Stoff, das Verhältnis des Subjekts zum Objekt, des Ich zur Welt das Wesentliche. Aber eben dies gilt ja auch für den Naturphilosophen. Welchen Eindruck ihm die Welt macht, wie sie ihm erscheint, und was sie ihm bedeutet, das sagt der Lyriker und der Naturphilosoph; denn Naturphilosophie ist mehr als Naturbeschreibung, ist Deutung der Natur, durch die sie dem Geiste und seinem Bedürfnis näher gebracht wird.

In dreifacher Weise bekundet die antike Naturphilosophie, daß hier ein Ich seine Beziehung zur Welt sucht, sein Weltverhältnis erfassen will, dreifach bekundet sie also ihren stark subjektiven Charakter, darin ihre Gemeinschaft mit der Lyrik. Alle drei Momente kehren in der Renaissancephilosophie wieder, zielen mehr oder

minder auf die mystische Einheit der Seele mit der Natur und gehören überhaupt zum Wesen der Mystik.

SELBSTGEFÜHL

Das Erste ist das ungeheure Selbstgefühl und der ganz persönliche Ton dieser Naturphilosophen. Sie verstecken sich nicht hinter dem Gegenstand wie der Spezialforscher, wie auch der Epiker und der Dramatiker, sie sagen: „Ich“, und sagen es so laut wie nur noch der Lyriker. Sie sagen: ich denke, ich erkenne, ich rede. Ich will verkünden, woraus alles entstand, ich will von neuem anhebend zurückkehren, Rede aus Rede ableitend, ich flehe dich an, Muse, erhöre mein Gebet, nun da ich eine gute Lehre über die seligen Götter kundtue, du aber vernimm zuerst die vierfache Wurzel aller Dinge, höre des Beweises untrüglichen Gang usw.: so persönlich spricht z. B. Empedokles (Frg. 4. 6. 8. 17. 35. 38. 131, vgl. noch Frg. 1. 9. 21. 23. 24. 25. 62 — ich zitiere die Fragmente der Vorsokratiker nach der neuen Ausgabe von Diels), und wohlgemerkt, es sind gerade seine Hauptlehren, die er mit so starkem subjektiven Akzent, als persönliche Dogmen vorbringt. Gleiches gilt von Parmenides, der Frg. 11 erklärt, er beginne zu reden, wie Erde und Sonne und Mond und der gemeinsame Äther und die himmlische Milch und der fernste Olympos und der Sterne heiße Kraft zur Geburt drängten. Er läßt sich von seiner weisen Göttin verheißen, daß er alles erfahren solle (Frg. 1), daß er vor dem einen Gedankenwege zu warnen sei, ihm nur Mut bliebe zu jenem, ihm diese Rede nicht zu gestatten sei, ihm jene Verkündigung zu beherzigen nötig sei u. dgl. (Frg. 4. 6.

7. 8). „Somit beendige ich das zuverlässige Reden und Denken über die Wahrheit; von hier an erfahre der Sterblichen Wahn, meiner Verse trügerischen Bau vernehmend“, „ich offenbare dir diese ganze scheinbare Welteinrichtung, daß dich keine menschliche Lehre überhole“ (Frg. 8). Mit souveräner Geste lenken diese Dichter ihren Darstellungsstoff, ihren Gedanken- und Redestrom. „Jetzt schreite ich zu einer andern Rede und werde den Pfad weisen“, singt Xenophanes.

Man sage nicht, Xenophanes, Parmenides, Empedokles kommen durch die dichterische Form zum persönlichen Ton. Es ist eher umgekehrt. Er durchbricht auch eher die epische Form, und Heraklit redet ohne Verse noch persönlicher: „Die Menschen verstehen sich nicht auf Worte und Werke, wie ich (ἐγώ) sie behandle, jegliches nach seiner Natur untersuchend und erklärend, wie sich's verhält“ (Frg. 1). „Einer gilt mir zehntausend“ (Frg. 49). „Alles was sichtbar, hörbar, lernbar ist, das ziehe ich (ἐγώ) vor“ (Frg. 55). „Ich habe mich selbst erforscht“ (Frg. 101, vgl. Frg. 50. 108). Aber auch die nüchterneren jüngeren Naturphilosophen vergessen sich nicht über ihren Lehrgegenständen. Mit welchem Selbstgefühl schließt selbst Anaxagoras ein Hauptstück seines Systems: Das ist also meine Erklärung über die Ausscheidung (Frg. 4). In allem ist alles enthalten, wie ich oben dargelegt habe (Frg. 12). *Καλῶς μοι δοκοῦντι* — so beginnt Archytas seine Harmonik, und ähnlich Diogenes von Apollonia seine Schrift über die Natur: *λόγου παντὸς ἀρχόμενον δοκεῖ μοι*. Und dieses *δοκεῖ μοι*, in dem sich eben das subjektiv dogmatische Bewußtsein ausspricht, hat es dem ruhigen Denker und Forscher so angetan, daß es in seinen wenigen Fragmenten fünfmal erscheint (Frg. 1.2.5.8),

und zwar gerade zur Eröffnung der Lehrstücke und wo er über Gott und das All den Mund recht voll nimmt. Selbst Demokrit hat dies δοκεῖ μοι in seinen so persönlichen Aussprüchen über Kinderbesitz (Frg. 276. 277).

Überhaupt dieser reifste, wissenschaftlichste der Naturphilosophen spricht doch so viel von „ich" und „wir", daß man seinen Sprachgebrauch für die erste Person angemerkt hat (Apoll. de pron. p. 65, 15. 92, 20 Schn.); ist es nicht tragikomisch, daß sich als eins der beiden Bruchstücke gerade seiner Astronomie nur das Wort „meiner" notieren läßt (Diels Frg. 13)? Und wie der naturphilosophische Dichter Ion von Chios seinen „Dreikampf" beginnt: ἀρχὴ δέ μοι τοῦ λόγου, so hat Demokrit wahrscheinlich an den Anfang seiner naturphilosophischen Hauptschrift die Worte gestellt: Folgendes sage ich über das All (Frg. 163). Er habe diese Schrift, so meldet er autobiographisch, 730 Jahre nach der Eroberung Trojas verfaßt, und weiter, er sei jung gewesen, als Anaxagoras alterte (Diog. IX 41), und er klagt staunend: „Ich kam nach Athen, und niemand kannte mich" (ib. 36). Man darf ihm hiernach wohl mit Zeller, Gomperz u. a. die Clem. Strom. I 15, 69 p. 356 P überlieferten Worte zutrauen: „Ich (ἐγὼ) aber bin von meinen Zeitgenossen am meisten auf Erden herumgestreift in weitesten Forschungen und habe die meisten Zonen und Länder gesehen und die meisten Gelehrten gehört, und in der Zusammensetzung der Linien mit Beweis hat mich noch keiner übertroffen, auch nicht die ägyptischen Feldmesser."

Es ist ganz der Ton, in dem die Renaissancephilosophen von sich sprechen, wie etwa Cardanus sich den siebenten großen Arzt seit der Schöpfungszeit nennt, wie nur alle tausend Jahre einer käme, oder wie Lorenzo Valla in

seinen Elegantien seit Jahrhunderten zum erstenmal wieder wirkliches Latein geschrieben und 2000 Dinge gelehrt zu haben behauptet, die vorher unbekannt gewesen, oder wie Kepler schließt: ich werfe das Los und schreibe das Buch, ob es das gegenwärtige Geschlecht lesen wird oder ein zukünftiges, das ist mir einerlei, es kann seine Leser erwarten, oder wie Bruno sich vorstellt als „ein bei den ersten Akademien Europas bekannter, erprobter und überall wohlaufgenommener Philosoph, niemandem als den Barbaren und Unedlen fremd“, oder der stille Gelehrte Reuchlin auftrotzt: „Es ist vor mir keiner gewesen, der sich unterstanden hätte, die Regeln der hebräischen Sprache in ein Buch zu bringen, und sollte dem Neide sein Herz zerbrechen, dennoch bin ich der Erste. Exegi monumentum ære perennius“. Oder wie Paracelsus sich rühmt: „Hab also die hohen Schulen erfahren lange Jahre bei den Deutschen, bei den Italischen, bei den Frankreichischen und den Grund der Arznei gesucht, mich nit allein derselben Lehren und Geschriften und Büchern ergeben wöllen, sondern bin weiter gewandert gen Granada, gen Lizabon — durch Hispanien, durch Engelland, durch die Mark, durch Preußen, durch Littauen, durch Polen, Ungarn, Wallachei, Siebenbürgen, Kroatien, auch sonst andere Länder nit not zu erzählen und in allen den Enden und Orten fleißig und emsig nachgefragt, Erforschung gehabt gewisser und erfahrener wahrhaften Künsten“ usw.

Eifrige Wanderer sind ja die griechischen Naturphilosophen, gerade so wie die der Renaissance — ein Zeichen wieder, daß die Naturerkenntnis aus dem individuellen Lebensdrang stammt, der den Wanderer treibt und damit zur erweiterten Anschauung führt. „67 Jahre sind es bereits,

die meinen Geist durch das Hellenische Land auf und ab treiben", singt schon Xenophanes; „doch ich warf mich von Stadt zu Stadt". Der in all diesen Äußerungen vortretende Hang zum Autobiographischen kehrt wohl in den Zeiten des Cardanus wieder, aber er ist, wenn man nicht unechte Briefe zählt, der späteren Antike, einem Plato und Aristoteles gerade so fremd wie einem Spinoza und Kant. Descartes' Meditationen sind das letzte Stück Renaissance. Doch man vergesse nicht Augustin! Das Confiteor ist die natürliche Form der Mystik. Ihr wird alles persönliches Erlebnis.

Das Selbstbewußtsein der antiken Naturphilosophen ist z. T. ein generelles — „wir" sagen sie sehr oft (z. B. Anaximenes Frg. 2 und 3, Xenophanes Frg. 33, Heraklit 21. 77, Melissos 8, Anaxagoras 4. 19. 21, Demokrit 7. 9. 10. 117, Archytas 1) und meinen damit sich als Menschen und namentlich als Subjekt der Erkenntnis; weit lebendiger aber ist ihr individuelles Selbstbewußtsein. Sie wissen und sagen, daß ihr eigener „Weg abseits führt von der Menschen Straße" (Parmenides Frg. 1, Empedokles Frg. 2), und sie hören nicht auf, gegen „den Wahn der Sterblichen", gegen die Meinungen und Irrungen der Menge zu streiten (Xenophanes Frg. 14, Heraklit Frg. 1. 2. 5. 17. 57. 72 etc., Parmenides Frg. 1. 6. 8. 50 ff., Empedokles Frg. 2. 11. 39, Anaxagoras Frg. 17, Demokrit Frg. 117 etc.). Und mit welcher Leidenschaft streiten sie! „Einfältige", schilt Empedokles die Menschen (Frg. 11), „Erbärmliche, ganz Erbärmliche" (Frg. 141)! Gegen wen alles eifert Xenophanes in seinen paar Fragmenten: gegen die Mythendichter (Frg. 1), gegen die Athletenverehrer (2), gegen seine prunkenden Mitbürger (3), gegen Homer und Hesiod (11 f.), gegen die

anthropomorphen Göttervorstellungen (14 ff.), gegen Simonides „den Knicker“ (21)! Ist doch selbst Demokrit gar feindlich gegen Anaxagoras (Frg. 5) und gegen die sophistischen „Zänker und Seildreher“ (Frg. 150). Haßwütig warnt Parmenides (Frg. 6) vor dem Heraklitismus, vor jenen „nichtswissend einherschwankenden Sterblichen, den Doppelköpfen, denen Ratlosigkeit den schwankenden Sinn in der Brust lenkt, die dahintreiben, stumm zugleich und blind, starrend, eine urteilslose Sippschaft.“ Heraklit selbst aber ist ja der wildeste dieser heißen Polemiker. Wie schlägt er nach allen Seiten um sich, daß kaum einer vor ihm besteht: gegen die Menschen, die alle sein Wort nicht verstehen, nicht wissen, was sie im Wachen tun (Frg. 1), nicht verstehen, was sie vernommen, wie Taube anwesend abwesend sind (Frg. 34), sich in der Weltanschauung betrügen lassen (56), gegen die, die Bänkelsängern trauen und den großen Haufen zum Lehrer haben (104), gegen Götzenanbeter und Bacchanten (5. 14 f.), gegen seine Mitbürger, die sich allesamt aufhängen sollten (121), gegen den gelehrten Unverstand des Hesiod und Pythagoras, Xenophanes, Hekataios (40), gegen Homer und Archilochos, die man mit Ruten herauspeitschen solle (42). Es wimmelt bei Heraklit an Vergleichen mit Kehricht, Mist, Kot, mit Ochsen, Hunden, Eseln usw. (Frg. 4. 5. 9. 13. 29. 96. 97. 124 etc.). Aber auch z. B. bei Xenophanes bilden ja ein Hauptargument in seinem Kampf gegen den Götteranthropomorphismus derbe Tiervergleiche (Frg. 15), und selbst bei Demokrit scheint es daran nicht zu fehlen (vgl. Frg. 147). Es ist wieder das starke Selbst- und Lebensgefühl, das aus diesem kräftigen Naturalismus spricht und so aus Menschenflucht zur Naturbetrachtung führt.

All dieses wilde Umsichschlagen, die Menschenverachtung, diese Leidenschaft und bilderreiche naturalistische Derbheit der Polemik gegen Glaubensformalisten und gelehrte Autoritäten läßt sich wieder illustrieren durch Parallelen aus der Renaissance[6]. Man höre Lorenzo Valla, den Invektivenschleuderer, der so ziemlich alle Autoritäten der Scholastik angriff und das Kloster dem Asyl des Romulus vergleicht, weil sich die Hefe der Menschheit darin sammle, oder Petrus Ramus, der öffentlich die These verficht: quæcunque ab Aristotele dicta essent, commentitia esse, oder Cardanus, der die Menschheit außer wenigen Weisen einteilt in bloß Betrogene und betrogene Betrüger, oder Paracelsus, der die Galenisten gemalte Ärzte nennt, die ihre Torheit mit roten Hüten bedecken, und der die höchste medizinische Autorität, den Canon des Avicenna öffentlich verbrennt, oder Bruno, der erzählt, wie im Disput mit ihm, dem „Bändiger hochmütiger, widerbellender Dummheit“, „jenes Hühnchen im Weg“, „jenes Schwein“, das die Oxforder Akademie, „die Witwe wahrer Wissenschaft“, ihm entgegengestellt, 15 mal stecken blieb, oder gar die wilde declamatio des Agrippa von Nettesheim (de incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium), in der er wie ein Hund beißen, wie eine Schlange stechen, wie ein Drache verwunden will, den Hof eine Schule der Laster nennt, die Adligen an ihren Wappen erkennen will als Raubtiere, die Mönche an dem Strick, den sie tragen und verdienen, die Soldaten Räuber, die Juristen Rechtsverdreher, die Theologen Volksverführer schilt usw. usw. Es sind Zeiten voll Kampf und derbem Spott im Kampf, die Zeiten der Briefe gegen die Dunkelmänner und des Lobs der Narrheit!

Und ähnlicher polemisch-satirischer Geist durchzieht gerade die Epoche der griechischen Naturphilosophie und präludiert wiederum in der Lyrik. Es ist nicht nur die Kriegs- und Parteileidenschaft, die in Tyrtäus und Alcäus, Theognis und Solon singt, es sind all die Klagen und Anklagen der Elegiker und vor allem der bittere Spott eines Archilochos, Simonides d. ä. und Hipponax. Und man bedenke, Ionien die Heimat sozusagen der kritischen Lyrik im Gegensatz zum feiernden Melos, die Heimat der Elegie und Iambographie — unmittelbar bevor es die Heimat der Naturphilosophie wurde; ja die Geburtsorte stimmen überein: Milet, Samos, Kolophon, Ephesos, die Städte, denen Kallinos, Simonides, Phokylides, Mimnermos, Hipponax entstammen, sind die Heimatstädte aller großen Philosophen des sechsten Jahrhunderts. Überall geht der klagende und spottende Dichter dem Denker voran. Xenophanes, der Philosoph von Kolophon, wo in Hermesianax und Phönix spät noch Elegie und Iambos blühen, schreibt ja selber Elegieen und Parodieen, und in Epicharms Dichtung greifen wir geradezu die Einheit des Komikers und des Philosophen. Hipponax, den man den Erfinder der Parodie nannte, der ältere Landsmann des Heraklit und später des Anaxagoras, zeigt einen wilden Sarkasmus und eine Derbheit der Schilderung, die wohl nachwirken konnten. Die satirischen Dichter, namentlich Archilochos und Simonides, sind den Naturphilosophen im Heranziehen der Tierwelt zu Parallelen mit dem Menschen vorangegangen. Der Spötter ist wohl der erste Realist und Naturalist; er zeigt mit Fingern auf das Charakteristische und schärft die Anschauung des Wirklichen. Er schafft sie nicht allein, er ist schon Reaktion. Die bewußte Wirklichkeit setzt sich ab zwischen zwei Gefühls-

übertreibungen, zwischen Ideal und Karikatur, zwischen Sehnsucht und Spott, zwischen Elegie und Iambos.

In Spott und Klage schärft sich das kritische Bewußtsein, hebt sich das Selbstgefühl — das haben die Naturphilosophen von den Lyrikern empfangen. „Kein Wagensieger mit all seinen Preisen ist des Preises würdiger wie ich (ὥσπερ ἐγώ). Denn höher als Männer- und Rossekraft steht unsere Weisheit." So singt Xenophanes (Frg. 2). Und wer ist wohl der Mann, „dessen Ruf durch ganz Hellas dringt und nimmer verklingen wird, so lange Hellenen Lieder singen" (Frg. 6)? Und öfter versichert dieser oder jener Naturphilosoph, daß die Lehren, die er künde, ewig sind und Frucht tragen, von den Sterblichen ungewußt und unverstanden und zugleich unübertroffen, daß die Wahrheit über alles ihm offenbart sei, daß gegen sie alle Menschenschätze und selbst der Perserthron wertlos (Heraklit Frg. 1, Parmenides 1. 8, 60f. 10, Empedokles 4. 5. 17, 25f. 110. 114, Demokrit 35. 118. 299). Es ist ein Selbstgefühl, so autoritätsfeindlich, so souverän und übermenschlich, wie es wohl nur noch in der Renaissance wiederkehrt. Man höre nur Paracelsus: „Ich sage euch, mein Genickhaar weiß mehr denn ihr und alle eure Skribenten, und meine Schuhriemen sind gelehrter denn eure Galenus und Avicenna, und mein Bart hat mehr erfahren, denn alle eure hohen Schulen. Mir nach ihr, mir nach Avicenna, Galen usw., mir nach und ich nicht euch nach, ihr von Paris, ihr von Montpellier, ihr von Schwaben usw., ihr Inseln im Meer, du Italia, du Athenis usw., mir nach und ich nicht euch nach, Euer wird keiner im hintersten Winkel bleiben, an den die Hunde riechen, ich wird Monarcha und mein wird die Monarchei sein, und ich führe die Monarchei und gürte euch eure Lenden."

Paracelsus fühlt sich als Magier, wie ja von seinen Wunderkuren die Lande voll sind, und noch an seinem Grabe Leute um Heilung beteten. Durch ihn mag man Empedokles verstehen (Frg. 112): „Ich (ἐγώ) aber wandle jetzt vor euch als unsterblicher Gott, nicht mehr als Sterblicher, bei allen geehrt, wie sichs gebührt, das Haupt mit Tänien umwunden und blühenden Kränzen. Sobald ich die blühenden Städte betrete, werde ich verehrt, und unzählige folgen mir, den Pfad zum Heile erkundend. Die einen verlangen Weissagungen, die anderen fragen ob mannigfacher Krankheiten usw." Jener Wundermann, den Empedokles (Frg. 111) in Selbstverheißung anreden läßt, dem allein es gegeben sei, alle Gifte zu kennen und Krankheit und Alter zu wehren, Winde, Regen, Trockenheit zu bannen und zu rufen und Tote zu erwecken, das ist durchaus der Magier, von dem die Renaissancephilosophen, namentlich Agrippa, träumen, der im Besitz höherer Naturkräfte Wunder tut, Schicksale aus den Sternen weissagt, alle Gebrechen heilt und gerade auch Tote erweckt. So ungeheuer schwillt das Selbstgefühl des Empedokles, daß er (Frg. 113) von seinen Taten nicht viel Aufhebens machen will, als wären es für ihn Großtaten: „stehe ich doch hoch über den jammerbeschwerten Sterblichen". Er weiß sich höheren Ranges und fühlt sich degradiert zum Verkehr mit irdischen Wesen, so bekennt ers Frg. 119.

Man hüte sich, dies lyrische Aufschwellen des Selbstgefühls bis ins Phantastische als bloße, leicht abzuschneidende Dichterzugabe zu nehmen. Ich behaupte, die alte Naturphilosophie war unmöglich ohne jenes Selbstgefühl, wie es zuerst die Lyrik gesteigert zum Ausdruck brachte, ja gerade unmöglich ohne sein Wachstum

ins Ungeheure. Denn diese gesamte Naturphilosophie ist ja eine gewaltige Paradoxie, und mehr, eine Kette von gewaltigen Paradoxien, zu deren jeder ein Prophetenmut gehört, ein unaufhörlicher Widerspruch gegen allen Augenschein und gegen alle geltende Meinung. Diese ganze Naturphilosophie ruht auf der Bestreitung alles Entstehens und Vergehens und stellt sich darin überall in ausgesprochenen Gegensatz zur „Meinung der Hellenen", zum „Wahn der Sterblichen". Welches riesenstarke, subjektive Bewußtsein, welches felsenhohe Vertrauen auf das eigene geistige Bedürfnis gegenüber der objektiven Erfahrung muß selbst in dem Naturforscher Demokrit gewohnt haben, wenn er die Stirn hat, seine Lehre auf die These zu bauen, daß das Nichts nicht weniger existiere als das Etwas! Den Fluß und Widerspruch aller Dinge konnte Heraklit doch nur von einer souveränen Stärke des eigenen Identitätsgefühls aus vergleichend finden. Umgekehrt spiegelt sich in der altionischen und eleatischen Forderung der Einheit des Urstoffs resp. des Seins die Einheit des Selbstbewußtseins. Man verkenne nicht den heroischen Eigentrotz, mit dem Parmenides, Zenon und Melissos in stetem Bewußtsein der ungeheuerlichen Paradoxie alle Vielheit und alles Werden leugnen, d. h. ja sich blind machen gegen die sichtbare Welt. Parmenides spricht es aus, daß „Denken und Sein dasselbe" sei (Frg. 5), daß nur ein Seiendes denkbar sei (Frg. 6). Er empfindet also das Sein zugleich als Inhalt seines denkenden Bewußtseins, und wirklich, die Welt zieht sich dem Eleaten als Einheit eben in seinem Bewußtsein zusammen. Schon den Xenophanes läßt Timon (Sext. Pyrrh. I 224) sagen: „Wohin ich auch meinen Geist schweifen lasse, alles löste sich in eine geschlossene Einheit auf." Aus-

drücklich aber bekennt es Parmenides: „Sieh doch, wie das Abwesende *dem Geiste* (dem Bewußtsein) so sicher gegenwärtig ist; denn nicht kannst du ja das Seiende aus dem Zusammenhang des Seienden abschneiden“ (Frg. 2). „Ein Zusammenhang bietet sich mir, woher ich auch beginne; denn dorthin werde ich auch zurückkehren“ (eben im Kreis des Bewußtseins) (Frg. 3). Aus der Stärke ihres Bewußtseins heraus sind alle diese Naturphilosophen scharfe Kritiker der Sinne (vgl. Heraklit Frg. 107, Parmenides 1.35, Empedokles 2.4, Anaxagoras 7.21, Demokrit 7—11. 125), und namentlich Heraklit übt und fordert die Selbsterkenntnis (Frg. 101. 116).

Die konventionelle, äußerliche Auffassung jener Naturphilosophen, als so selbstvergessen auf das Objekt gerichteter Naturforscher, gibt eben ein ganz falsches Bild. Es ist in ihnen ein sehr bewußtes Ringen zwischen Subjekt und Objekt, ein brennendes Verlangen, die Anschauung im Denken dem Geiste gerecht zu machen, ja, im Grunde wollen und geben sie nichts als eine Kritik der Anschauung aus dem Konsequenzbedürfnis, d. h. aus der Einheit des Bewußtseins. Und sie empfinden die Erkenntnis nicht als passive Erfahrung, sondern als einen Akt ihres Selbst, als ein Schreiten ihres Geistes. Xenophanes zeigt „den Weg“ (Frg. 7), Parmenides hört gar nicht auf, die „Wege“ der Forschung zu beschreiben (Frg. 4. 6. 7. 8), und auch Empedokles spricht viel von „Weg“, „Gipfel“ und „Zielen“ der Lehre, vom „Pfad“ der Gesänge, vom „Gang“ des Beweises usw. (Frg. 17. 24. 35. 62). Man bedenke, diese uns bis zur Leerheit geläufigen Ausdrücke hatten einmal lebendige Farbe. Die Lehre des Parmenides ist ja ausdrücklich in ihrer ganzen Disponierung geradezu angelegt auf das Bild der zwei

Wege. Er beginnt ja (Frg. 1) damit, seine Fahrt zum Lichte zu beschreiben, wie die Rosse ihn trugen, soweit sein Herz begehrte, auf den ruhmreichen Weg, der den wissenden Mann zu allem führt. Er vergißt nicht das Knirschen der Wagenachse, nicht den Schleier der lenkenden Heliadenmädchen; er schenkt sich nicht das kleinste in der Beschreibung des Tores, das er durchfahren muß zum gnädigen Empfang am Haus der Wahrheit. Was soll das breit ausgeführte Bild? Zum mindesten zeigt es, daß die Erkenntnis einem Parmenides nicht einen bloß intellektuellen Prozeß, sondern zugleich ein mächtiges Gefühlserlebnis bedeutet, daß er sein ganzes Selbst dabei mitgezogen und erhoben fühlt, und da nun einmal die Erlebnisse der Seele sich nur in Bildern aussprechen lassen, malt er mit dickem Pinsel die schwere Fahrt zum Licht und das schwer zu entriegelnde Tor der Wahrheit.

Die Erlebnisse der eigenen Seele in Phantasiebildern ausgestalten — das ist echteste Lyrik, und wenn sie kosmisch werden, echteste Mystik. Empedokles übertrifft hier noch den Eleaten, da er die Schicksale seines göttlich gefühlten Ich als Seelenwanderungen ausmalt: „Ich weinte und jammerte, als ich den ungewohnten Ort schaute" (Frg. 118). „Aus welcher Ehrenstufe und welcher Glückeshöhe bin ich herabgesunken in die Gemeinschaft der Sterblichen?" Man muß fragen, wie dieser anscheinende Phantast gerade der Begründer der Elementenlehre werden konnte. Zeller findet keine Brücke zwischen der Naturphilosophie und der Seelenlehre des Empedokles. Die Seelenwanderungslehre entspringt eben einem ungeheuer geschwellten Selbstgefühl, das die Schranken des leiblichen Individuums sprengt und das Subjekt seine Existenz über

die objektiv gegebenen Grenzen erweitern läßt. Aber gerade, weil es sich so intensiv als Subjekt, als Person fühlt, scheidet es um so mehr die Objekte als Objekte ab, als wechselnde Materialien, Schalen, Gestalten des Subjekts. Je mehr das Individuum *sich* als *Kraft* fühlt, desto bewußter werden ihm die Stoffe als *Stoffe*. Das intensivste, einheitlichste, festeste Eigengefühl gerade erfaßt die Extensität, die Vielheit und den Wechsel der Elemente. Die Natur wandelt alles, lehrt Empedokles Frg. 126, indem sie die Seelen mit fremdem Körperkleid umhüllt. Die sündigen Seelen müssen ins irdische Leben eintreten. „Der Luft Kraft jagt sie zum Meer, das Meer speit sie auf den Erdboden aus, die Erde bringt sie zu den Strahlen der leuchtenden Sonne, die sie wieder den Wirbeln der Luft zuwirft. — Einer empfängt sie vom andern, alle aber verabscheuen sie. Zu diesen (Seelen) gehöre jetzt auch ich“ (Frg. 115). „Ich war bereits einmal Jüngling und Mädchen, Strauch, Vogel und meerentstammender Fisch“ (Frg. 117), d. h. er hat schon nach der Verschiedenheit der Geschlechter in größerer oder geringerer Wärme (Aristot. part. anim. II 2. 648 a 25) gelebt, schon als Erdgewächs, als Luft- und als Wasserbewohner, also im Spiel aller Elemente. Aus dem mächtigen, bleibenden Ichbewußtsein erfaßt er das Wechselspiel der Elemente. So gehört bei Empedokles die scheinbar so fremde Seelenwanderungslehre tiefinnerlich notwendig zur Elementenlehre.

Auch Pythagoras soll ja nach Herakleides Pontikos (Diog. VIII 4) bereits von den Wanderungen seiner eigenen Seele gesprochen haben, und die Seelenwanderungslehre ist bekanntlich die am frühesten und meisten bezeugte, die einzig sichere Lehre, die ihm selbst zuzuschreiben

ist. Ein urgewaltiger Glaube an sich selbst erfüllte die Propheten Pythagoras und Empedokles; sie *fühlen sich unendlich*, sie können einfach an ihre kurze, enge, einmalige Existenz nicht glauben; ihr Selbstbewußtsein zeugt wider den Tod. Das übermenschliche Lebens- und Selbstgefühl zwingt zum Dogma der Wiedergeburt; das können wir heute an dem Beispiel Nietzsches verstehen, — wenn wir es verstehen! Gerade der Individualismus neigt, wie Lessing und Lichtenberg zeigen, zu diesen Dogmen, die sogar der gottlose Hume zu verteidigen weiß.

Das erhöhte lebendige Selbstgefühl drängt auch die Renaissance zur Frage der persönlichen Unsterblichkeit. Sie ist's, die damals gerade den großen Streit der Averroisten und Alexandristen entzündet und über den hier versagenden Aristoteles endlich hinausführt. Die Reflexion der Zeit drängte ja gewaltig auf Betonung der Innerlichkeit, der Persönlichkeit, die in der Reformation zum Siege kam, drängte auf Erhöhung der Seele und auf das Problem von Leben und Tod. Schon die gesteigerte opferbereite Sorge für die ewige Seligkeit, die gemalten Totentänze, Petrarcas, Poggios u. v. a. Deklamationen gegen die Todesfurcht und Klagen über die Flüchtigkeit des Lebens bezeugen es. Und hier greifen wir wieder eine Gemeinschaft mit jener antiken Renaissance, in der die Naturphilosophie entstand, und wiederum ist es die Lyrik, die in solcher Wertung des Lebens und der Seele voranging. Aber die Erhebung von Seele und Leben über die Vergänglichkeit hinaus, das Schwellen des Selbstgefühls bis zur Unsterblichkeit ist mehr als lyrisch, ist mystisch. Das mystische Gefühl ist das zum Ewigen, Unendlichen, Absoluten potenzierte lyrische Gefühl. Jenes übermächtige Selbstgefühl, das alle irdischen Schranken durchbricht,

stammt nun einmal aus der Mystik. Es läßt Eckehart sprechen: Wäre ich nicht, so wäre Gott nicht, und Angelus Silesius: Ich selbst bin Ewigkeit.

WERTUNG VON SEELE UND LEBEN

Es ist hier noch mehr als der lyrisch-mystische Ichstil, der bei den Naturphilosophen sich fortsetzt. Es ist noch ein anderes, von sich reden und von der Seele und dem Wert des Lebens reden. Manche anscheinenden Widersprüche, die man bei Naturphilosophen, namentlich Empedokles gefunden, würden sich ausgleichen, wenn man Ich und Seele nicht ohne weiteres identifiziert hätte. Die Seele ist eine Existenzform des Ich, und so kann dasselbe Ich ohne Widerspruch in mannigfaltige, auch tierische Seelen wandern und fortdauern, wenn auch die einzelne seelische Konstitution an die körperliche Stoffverbindung gebunden wird. Das Ich kann seine Seele und alle Formen, Kräfte, Teile seiner Seele sich gegenüberstellen. Was im homerischen *τέτλαθι δὴ κραδίη* zuerst anklingt, die Anrede an sein Herz ist ja seit Archilochos Lieblingswendung der alten griechischen Lyrik, die gar viel vom Leben der Seele erzählt und ihre verschiedenen Formen und Kräfte bereits, wenn auch nie systematisch gegenüberzustellen, so doch einzeln hervorzuheben beginnt[7]. Die griechische Lyrik hat zuerst das Innenleben mächtig hervortreten lassen. Die Innerlichkeit liegt im Wesen der Lyrik, aber ihr Hervortreten war in diesem so stark auf das plastisch Anschauliche gerichteten Volke von besonderer Bedeutung.

In den Naturphilosophen fehlt nicht, sondern steigert sich eher dieser Innenzug. Ihre Weisheit, die ihnen ja

so viel höher gilt als Körperkraft (Xenophanes Frg. 2), solle man, so fordert Empedokles, „bergen drinnen im Schlund der Brust“ (Frg. 3) und tief einprägen, daß sie „ewig gegenwärtig“ ist, aber nicht nur für den Intellekt; denn die Lehren „wachsen von selbst in den Charakter hinein, wo eines jeden Wesenskern ruht“, und was sonst bei Menschen gelte, versinke dagegen (Frg. 110). Noch tiefer schaut Heraklit in das Ringen, Wachsen und Leuchten der Seele, und wertet sie so hoch, wie kaum einer der Späteren. „Der Seele gehört das Wort, das sich selbst nährt“ (Heraklit Frg. 115). „Augen und Ohren lügen den Menschen, die Barbarenseelen haben“ (107). Heilmittel nannte er die auf die Seele wirkenden (68). „Mit dem Herzen zu kämpfen, ist schwer. Denn was man auch wünscht, erkauft man um seine Seele“ (85). *Ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων* (119, ein Wort, das durch die beste Übersetzung verkleinert wird). „Der Seele Grenzen kannst du nicht entdecken, auch wenn du alle Wege abwandelst; so tiefen Grund hat sie“ (45). Die Seele unendlich und unergründlich, ein Mysterium — so mochte es Jakob Böhme zu Mute sein, wenn er in sich hineinschaute. Leichname sollte man eher wegwerfen als Mist — poltert Heraklit weiter (Frg. 96) in fanatischem Seelenkultus. Daß die Seele das Wesen, der Leib nur die Hülle, und die Güter der Seele weit höher zu achten als die des Leibes, predigt auch Demokrit oft genug in seinen ethischen Fragmenten, die ja übrigens, auch wenn sie zur Hälfte unecht sein sollten, noch weit zahlreicher wären, als seine naturphilosophischen. Er ist seinen Schriften nach ebensogut Philologe und Ästhetiker.

Überhaupt ist es ja unmöglich, um vor ihm die Reihe der großen Naturphilosophen zu durchwandern, den

Praktiker Thales, den Kolonieführer Anaximander, den sittlich-religiösen Reformator Pythagoras und die so stark politische Ordensgemeinschaft der Pythagoreer mit ihrer wortreichen Ethik, den volksfeindlichen Propheten Heraklit, den Rhapsoden Xenophanes, den Gesetzgeber Parmenides und den Tyrannenfeind Zenon, die beide in ihrer Lebensrichtung als *ἄνδρες Πυθαγόρειοι* gepriesen werden (Strabo VI 1, 1), den Admiral Melissos, den großen Demokratenführer und prophetischen Zauberer Empedokles, in dem Aristoteles den Schöpfer der Rhetorik sieht, — es ist unmöglich, all diese als reine Naturforscher zu nehmen, und selbst der einzige Anaxagoras wird sich mit seinem Freunde Perikles nicht bloß über die Sterne unterhalten haben. Jene Männer stehen im Leben, sie leben in einer schicksalsreichen, stürmischen politischen und sozialen Übergangsepoche, da im Orient mächtige Reiche wie Kinderspielzeug zerbrechen, andere emporsteigen und gerade die Heimatsstädte der Philosophie in Gefahr und Knechtschaft reißen, da diese Städte zudem von wilden Parteiwirren widerhallen, da überall in Hellas das Bürgertum empordringt über die Aristokratie, überall Tyrannenthrone sich aufrichten und stürzen. Und diese großen Naturphilosophen steigern noch die Lebenswandlung als Führer, Wanderer, Auswanderer, sie fördern, genießen das Leben und sie leiden daran. Sie werten das Leben, sie richten es und suchen ein neues. Die Antike spricht vom *Πυθαγόρειος καὶ Παρμενίδειος βίος* (Cebes tab. 2), aber auch der „weinende" Heraklit und der zwar nicht immer lachende, aber doch „über die Wohlgemutheit" schreibende Demokrit und der vegetarische Liebesapostel Empedokles vertreten eine Lebensstimmung, verfechten ein Lebensideal. Es

war die Zeit, da der Grieche das Leben fühlte, da die griechische Seele geboren ward, der das Leben zu eng wird, die ein besseres, weiteres Leben sucht und ein ewiges. Die Lebensverbesserer erscheinen, Moralisten, Gesetzgeber und Reformatoren, und zu ihnen gehören namentlich die italischen „Naturphilosophen". Aber Heraklit und Demokrit predigen ja nicht minder wie Pythagoras, Xenophanes und Empedokles.

Das Wort, das Heraklit so hochstellt, ist ihre Waffe, die sie über das Leben schwingen. In der Lyrik, der Vorläuferin auch der Rhetorik, packt zuerst das Wort durch das Gefühl den ganzen Menschen. Einst wurden die Gesetze rhythmisch abgefaßt und im Sington vorgetragen, und wiederum nannte der Grieche die ersten Hymnen „Gesetze" (*νόμους*); der Zusammenhang, den Aristoteles probl. 19, 28 bemerkt, liegt wohl tiefer, als Bergk Litgsch. II 163 zugeben will. Damals nun, da in Solon der Lyriker Gesetzgeber wird, da Tyrtäus' Leier Schlachten gewann, da die allerorten aufsteigende Versweisheit der Sprüche Volkserzieherin ward, damals suchte und fand das Wort in der erweckten griechischen Seele eine mächtigere Resonanz. Es ist eine bedeutsame Tatsache: das Aufblühen der Lyrik und in ihrem Gefolge das Erwachen der Naturphilosophie kommen mit und bald nach der größeren Verbreitung der Schrift im 7. Jahrhundert. Milet, die Geburtsstadt der Naturphilosophie, gibt das Alphabet, das allgemein griechisch wurde, und gibt uns die ältesten Inschriften gerade um 600, als Thales zu wirken begann. Wieder bietet die Renaissancephilosophie eine Parallele, da sie der Erfindung des Druckes folgt. Man wird heute nicht mehr hier mit Dubois-Reymond post hoc ergo propter hoc sagen. Nur die Seele, die

etwas zu sagen hat, sucht und benützt neue Wege der Mitteilung. Allerdings der erleichterte, breitere Weg der Mitteilung lockt dann wieder, zumal im Wetteifer, mehr und mehr zu sagen. Die Schrift wirkt erst geistig individualisierend und dann ernüchternd. Indem sie das Gedächtnis entlastet, lockt sie das eigene Urteil hervor. Die Poesie, durch die Schrift ihres mnemotechnischen Vorzugs entkleidet, wird Kunst, und die Mitteilung wird Prosa, unpersönliche, abstrakte; das Reich des Intellektuellen, Objektiven verselbständigt sich durch die Schrift. Aber den Übergang zur prosaischen Wissenschaft macht die individualisierte Poesie, die Lyrik, die zuerst den Vorteil der Schrift genießt, vom Gedächtnis, von der Tradition, auch der epischen, von der Autorität befreit, zuerst das Eigenurteil aussprechen läßt. Jeder malt da sein Bild von Welt und Leben, und die Philosophen sind hier die Fortsetzer der Lyriker.

Die Seele erhebt sich richtend über das Leben, nicht weil es damals so arm, sondern weil es so reich war, daß der erweckte Lebensdrang über das Leben hinausschwoll. Die Elegie hört nicht auf, über des Lebens Vergänglichkeit und Gebrechlichkeit sehnsüchtig zu klagen, und sie rührt damit halb unbewußt an die Fragen des ewigen Lebens. Aber auch die melische Lyrik strebt ja mit ihren Lob- und Siegesliedern, die den Helden in den Himmel erheben, über dies Leben hinaus. Gerade wie in der Renaissance trieb damals der leidenschaftliche agonistische Individualismus zu panegyrischem Heroenkult. Nie stand wohl der Ruhm höher im Preise, als zu den Zeiten Pindars und Petrarcas, der „die ungeheuren Männer“ der Vergangenheit bewunderte und selbst so bewundert ward, daß „die apenninischen Berge vor Ver-

langen glühten, von seinen heiligen Füßen berührt zu werden". Wie schildert aber auch z. B. Empedokles Frg. 129 Pythagoras als Übermenschen, der auf zehn und zwanzig Menschengeschlechter hinaus alles in der Welt erschaue. Der heiße Persönlichkeitsdrang fordert für seinen Helden ein Fortleben nach dem Tode, und die Unsterblichkeit des Ruhmes rührt an die Unsterblichkeit der Seele: das zeigt am besten Pindar, der voll ist von Jenseitsgedanken. Man hat den großen Lyriker in den Kreis der Pythagoreer gestellt, und bei diesen jedenfalls hängen die Seelenwanderungslehren wie mit dem prophetischen Selbstgefühl des Meisters so mit der heroenartigen Verehrung, die er bei den Schülern genoß, zusammen. Auch von Parmenides wird überliefert (Diog. IX 21), daß er seinem gestorbenen ,pythagoreischen Lehrer ein Heroon errichtet habe, was damals in Unteritalien nichts Seltenes war (vgl. Diels, Hermes 35 S. 198). „Gefallene Helden ehren Götter und Menschen", sagt Heraklit Frg. 24, und mit unnachahmlich feierlichem Gleichklang kündet er Frg. 25: *μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι.* Und Heraklit läßt den Toten lebendig werden, „in der Nacht sein Licht anzünden" (Frg. 26) und ruft den Menschen zu, daß ihrer „nach dem Tode wartet, was sie nicht träumen noch wähnen" (27, vgl. Frg. 98). Empedokles aber sagt Frg. 15 in Diels' schöner Übersetzung: „Kein weiser Mann wird sich dergleichen in seinen Sinnen träumen lassen, solange wir leben, was man so leben heißt, nur solange seien wir vorhanden und widerfahre uns Schlimmes und Gutes, dagegen, bevor wir Sterbliche aus den Elementen zusammengefügt und nachdem wir auseinander gegangen, seien wir rein nichts." Selbst der Materialist Demokrit verfaßt eine

Schrift „über die Dinge im Hades". Und man wollte die griechische Naturphilosophie ohne den mystischen Hintergrund verstehen, und sah nicht, daß das Physikalische nur Vordergrundsansicht ist!

Unbewußt hat die griechischen Naturphilosophen vielleicht nur *ein* Problem interessiert, dasselbe, das auch die Renaissancephilosophie treibt: das Problem des Lebens. Erstaunlich zahlreich sind die Fragmente, die über die Rätsel von Geburt und Tod handeln. Es ist wieder, als wolle die Lyrik der Hochzeitssänge und Totenklagen sich in den Naturphilosophen reflexiv fortsetzen. Sie wühlen in den vom lyrischen Affekt zuerst beleuchteten, bestaunten Rätseln der Grenzen des Lebens, sie suchen Antwort auf die den Lyriker quälenden Fragen der Vergänglichkeit. Sie finden sie, indem sie Geburt und Tod aus der Welt räumen. Sie leugnen alles Entstehen und Vergehen: das ist das Grunddogma ihrer ganzen Welterklärung. Indem sie die Grenzen des Lebens wegschaffen, erfüllen sie den ungeheuren Lebensdrang, der ihr Wesen ist, wie das der Renaissancephilosophen und das aller wahren Mystiker. Es ist derselbe Drang nach Existenzverewigung, der die Eleaten und alle jüngeren Naturphilosophen Werden und Vergehen leugnen läßt, und damit die Grundlage ihrer Physik schafft, der ferner Heraklit jenes ewige Werden verkünden heißt, in dem nur dadurch stets Leben in Tod übergeht, daß Tod zugleich in anderer Hinsicht Leben ist (Frg. 26. 36. 62. 77), derselbe lebendige Ewigkeitsdrang, der endlich die Seelenwanderungslehren der Pythagoreer und des Empedokles hervortreibt. Man wolle doch endlich mit der allen Zeugnissen widersprechenden, ebenso unberechtigten wie bequemen Gewohnheit brechen, diese Hauptlehren als

Bagatellen zu behandeln, als fremde Zutat und Konzession und abergläubisches Anhängsel. Unsere Philosophiehistoriker tragen ihren Rationalismus in die Antike hinein, und nichts ist intoleranter als der Rationalismus. Die Frage der Seele, und das heißt die Frage des Lebens, ist für die alten Naturphilosophen Hauptfrage, und sie geht doch den Physiker eigentlich nichts an. Aber es ist kaum ein einziger dieser sogenannten φυσικοί, der auch nur in den dürftigen Bruchstücken, aus denen wir ihn kennen, versäumte von der Seele zu reden — das hätte man längst für die Gesamtbeurteilung beachten sollen. Selbst die alten Ionier machen keine Ausnahme; schon Thales spricht davon, daß auch der Magnet eine Seele habe (Aristot. de an. I 2. 405 a 19), und von den drei kurzen Fragmenten des Anaximenes spricht das eine von unserer Seele, ein anderes vom Unkörperlichen. Die pythagoreische Seelenlehre greift ja auch noch über die Metempsychose hinaus (Palingenesie, Harmonieseele, Sonnenstäubchenseele, Ethik der Seele). Und die andern alle, Heraklit wie Parmenides, Empedokles wie Anaxagoras, der ja nach Aristoteles die Seele von dem ihm so wesentlichen νοῦς nicht unterschied (Arist. de an. I 2. 404 a 25 b 1. 405 a 13, vgl. Anaxagoras Frg. 12), Diogenes von Apollonia wie schon Anaximenes und endlich Demokrit — sie alle erklären die Seele und deren Kräfte in Zusammenhang mit ihrer Physik, wofür die Einzeldaten zu bekannt sind, um hier aufgezählt zu werden (vgl. Siebeck, Gesch. der Psychol. I 1 und Rohdes Psyche). Dies Psychologische wird von den Neueren gewöhnlich als Schlußpunkt jener naturphilosophischen Systeme hingestellt; es ist aber eben zu fragen, ob es, überall so unentbehrlich auftretend, nicht ebensogut ihr Anfangspunkt ist, ob also

die Seele nur aus der physischen Welt erklärt wird und nicht die Welt aus der Seele, dem Leben, überhaupt aus dem Menschen.

ANTHROPOMORPHISMUS

Damit berühren wir den dritten, wichtigsten Punkt in der mystischen und, wie sich zeigen wird, auch in der lyrischen Anlage der Naturphilosophie: die Einheit der Seele mit der Welt, die Erhebung des Menschen zum Weltsymbol, zum Schlüssel der Welt. Solche Auffassung der Naturphilosophen scheint eine unmögliche Paradoxie, eine Umkehrung des Tatbestandes, wie sie allerdings eine Umkehrung ihrer bisherigen Auffassung bedeutet. Nehmen wir die alten *Ionier.* Thales erklärt die Welt aus dem Wasser, Anaximander aus dem unendlichen Urstoff, Anaximenes aus der Luft, Heraklit aus dem Feuer — wie in aller Welt kann man angesichts dieser rein physischen Urprinzipien behaupten, daß sie die Welt nach der Seele deuten? Erklären nicht vielmehr Anaximenes, Heraklit, Diogenes usw. gerade die Seele für Luft resp. Feuer, also nach ihrem physischen Prinzip? Und doch trügt der Schein und hat lange genug getrogen. Man frage doch, warum sie gerade diese Weltprinzipien gewählt.

Anaximenes gibt für sich am klarsten Antwort: „Wie unsere Seele als Lufthauch uns zusammenhält, so umfaßt Atem und Luft das ganze Weltall" (Frg. 2). Damit bekennt er den anthropomorphen Ursprung seines Weltprinzips. Die Welt wird erklärt nach Analogie unseres Lebens, dessen Kriterium der Atem ist. Die Welt ist für Anaximenes ein lebendes Wesen, das als solches besteht, indem es atmet. Er sucht als Weltgrund den Lebensgrund und

findet ihn im Atem, ohne den es kein Leben gibt. Wie die Seele, so die Welt, sagt er — wir haben also bei ihm schon die Lehre der Renaissancemystik von der Einheit von Welt und Seele im Leben, von der Weltbeseelung. Er sucht mit seinem Prinzip der Welt in Wahrheit die Seele der Welt; er findet sie, indem er die menschliche Seele möglichst der Welt und die Welt möglichst der Seele anpaßt. Er materialisiert die Seele und er dematerialisiert möglichst die Welt. Die Seele in ihrem materiellsten Kennzeichen als Lebensatem und die Welt in ihrem immateriellsten Stoff als Luft treffen zusammen. Darum wählt er die Luft als Weltprinzip — er sagt ausdrücklich Frg. 3: „Die Luft steht dem Unkörperlichen nahe", und ich sehe kein Recht, dies Zitat für unecht zu erklären, weil es zur bisherigen einseitigen Auffassung des Anaximenes weniger stimmt. Er kann ebensogut die dünne, ungreifbare Luft *ἐγγὺς τοῦ ἀσωμάτου* nennen, wie Heraklit sein Feuerprinzip *ἀσωματώτατον* (Arist. de an. I 2. 425a 25). Er erklärt auch Hippolyt. Refut. I 7 die Luft als solche für unsichtbar und nur spürbar in den Empfindungen von Kälte und Wärme, Feuchtigkeit und Bewegung, und von hier aus, also von der menschlichen Empfindung aus, *subjektiv* konstatiert er als Eigenschaften und Entwicklungen der Luft ihre Beweglichkeit, ihr Warmwerden, ihr Kalt- und Feuchtwerden, und die beiden rein empfindbaren Grundprozesse der Luft, Kaltwerden und Warmwerden, setzt er eins mit Verdichtung und Verdünnung der Luft, also mit stärkerer oder schwächerer Materialisierung. Und selbst dafür beruft er sich auf eine Erfahrung am Menschen, die er auf die Welt überträgt: die mit gepreßten Lippen hervorgestoßene Luft sei kalt, die mit offenem Munde gehauchte warm.

Er betont die unaufhörliche Bewegung und Wandelbarkeit der Luft — kein Zweifel, daß ihn auch dies, wie schon Simplicius wissen will, zur Wahl des Prinzips bestimmt hat. Aber eben in dieser betonten Beweglichkeit zeigte sich die Luft als Symbol der Lebendigkeit, zeigte sie ihre Fähigkeit zum Lebensprinzip, ihre Analogie und Gemeinschaft mit der ewig beweglichen Seele. Unser Lebensodem stammt aus dem Weltodem. „Weil wir durch dessen Ausfluß entstehen (also wieder der Mensch als Grund der Welterkenntnis!), muß er unendlich und reich sein, da er niemals ausgeht“ (Frg. 3). Wer die zugleich persönlich-symbolische Fassung des Weltodems einsieht, wird nicht mit Zeller an dem Prädikat „reich“ Anstoß nehmen. Anaximenes nennt Frg. 2 sein Weltprinzip auch *πνεῦμα* — nicht in der späteren rein geistigen Bedeutung, wohl aber in der Bedeutung von Lebensgeist. Seine Weltauffassung ist gerade so wenig rein „pneumatisch“, wie sie rein physikalisch ist. Sie ist beides zugleich, monistisch (hylozoistisch sagt zu wenig), sie ist, indem sie die Einheit von Seele und Welt im Lebenshauch findet, vitalistisch — gerade wie die Naturmystik der Renaissance.

Aber Anaximenes entscheidet nicht für den Ursprung der Naturphilosophie, und wenn sein Luftprinzip als Lebensodem ein Band zwischen Seele und Welt stiftet, so gilt doch wohl nicht das gleiche für das Prinzip des Begründers der Naturphilosophie? Eine Wasserseele scheint ein Unding, und so scheint *Thales* sein Prinzip rein physikalisch gewählt zu haben. Wenn nur nicht eine kleine Nachricht wäre, die schon Aristoteles gibt (de an. I 2. 405a 19): Thales habe dem Stein eine Seele zugesprochen, weil er das Eisen bewegt. Wer selbst den

Stein beseelt findet (wie es ebenso Paracelsus ausspricht), findet alles, findet die Welt beseelt, und wirklich sagen auch andere Zeugnisse, daß er unter Berufung auf den Magneten auch den unbeseelten Dingen Seelen zusprach, und natürlich auch den Pflanzen. So beginnt in ihm die Naturphilosophie mit der mystischen Lehre der Allbeseelung — und sonderbar! er greift gerade den Magneten auf, der für die Naturmystik noch Schellings und Baaders geradezu Typus der Welterklärung ist und auch für die Mystik der Renaissance, namentlich für Agrippa von Nettesheim Lieblingsbeispiel, wie auch damals Gilbert die Erde und Kepler die Sonne als Magneten erklärten. Es steckt übrigens etwas vom Magier in dem, was man von Thales erzählt, in seinen tieferen Naturkenntnissen, technischen Wunderleistungen und Vorhersagungen (nicht bloß der Sonnenfinsternis, auch des guten Weinjahrs).

Wie aber verträgt sich dies Mystische: alles ist beseelt, mit der Hauptlehre: alles ist Wasser? Es muß wohl möglich sein: auch die chemische Mystik Helmonts, des Paracelsusschülers, verbindet den Panpsychismus mit der Lehre vom Wasser als Urelement der Dinge. Schon Hippon, der antike Erneuerer des Wasserprinzips, erklärte ja ausdrücklich auch die Seele aus ihm, und den Grund, den Aristoteles für Thales nur vermutet, wird jener jedenfalls ausgesprochen haben (vgl. Zeller 255, 5): daß Same und Nahrung aller lebenden Wesen feucht sei. Aller lebenden Wesen, wie ja auch Schleiden (auf den sich Ueberweg-Heinze mit Recht beruft) den Satz des Thales so erklärt: „Das Meer ist die Mutter und Wiege alles Lebendigen.“ Ist diese Deutung für Thales richtig (und der ihm zunächst stehende Anaximander lehrt ja ausdrücklich den Meeresursprung aller Organis-

men, und das omne *vivum* ex aqua macht das Wasserprinzip heute noch am plausibelsten), dann ist eben von Thales die Welt nach dem lebendigen Wesen erklärt, und der Ursprung des Lebens ist ihm Ursprung der Welt.

An diesem Vitalismus auch des Thales werde ich nicht zweifeln; vielleicht aber hat sein Wasserprinzip außerdem noch eine allgemeinere Bedeutung, einen innerlicheren Grund. Ja, es muß einen solchen geben, der Thales mit seinen Nachfolgern vereinigt, der die ionische Grundanschauung treibt, die bei Heraklit in höchster Schärfe zum Ausdruck kommt. Man sagt, die Ionier suchen ein Stoffprinzip — das vereinige sie. Aber das erklärt noch nichts und will selber erst erklärt sein. Weiter führt die Betrachtung der gewählten Stoffprinzipien: Wasser, Luft, Feuer — lauter Beweglichkeiten; warum griffen die Ionier nicht auch zu festen Stoffen, zu ruhenden Polen als Prinzipien? Weil sie eben gar kein Prinzip der Stofflichkeit, sondern ein Prinzip der Beweglichkeit suchen, kein rein materielles, sondern zugleich ein dynamisches Prinzip, einen Stoff, der die intensivste Bewegung, die größte Wandlungsfähigkeit veranschaulicht. Ja veranschaulicht, wie es der plastische Sinn des Griechen fordert. Er sucht den Stoff wesentlich als Anschauungsmaterial, er sucht das Bild der Welt, er sucht es in einem Stoff, den er typisch findet für seinen Welteindruck, der seine Weltstimmung, seinen Kontakt mit der Welt am klarsten zum Ausdruck bringt. Und der geistig bewegliche Ionier sah die Welt unendlich beweglich. Wanderer, Koloniegründer, Reisläufer, Seefahrer, Handeltreibender war er schon äußerlich in steter Bewegung und Lebensänderung. Nie und nirgends viel-

leicht hat ein Durchschnittsmensch mehr Wandlungen erfahren, als ein Ionier des 6. Jahrhunderts, der Nebukadnezar und Psammetich, Krösos und Kyros erlebt und die Wirkungen ihrer Taten und Schicksale gespürt, der große Weltreiche und kleine Tyrannen kommen und gehen sah, dem der Lyder und der Perser im Nacken saßen und der heimische Boden heiß war von unaufhörlichen Staatsstreichen, Parteirevolutionen und Nachbarfehden. Und nun gar der Milesier, der in seinem zentralen Hafen und Markt am meisten die Berührung von Orient und Okzident, die Fluktuation menschlicher Beziehungen und Werte, die Mobilität alles Besitzes und die Wandlung der stofflichen Produkte vor Augen hatte, dessen Leben die Zerstörung Ninives erschütterte wie die von Sybaris. Alles wandelt sich, predigen dem Ionier Leben und Geschichte. Die Natur bleibt sich gleich und predigt nicht. Aber weil er den Bewegungstrieb in seiner Seele, die allgemeine Wandlung in seinem Leben fand, darum fand er sie wieder und beachtete sie in der Natur (wie gerade der ewig ruhelose, von Leidenschaft getriebene Bruno die Natur in beständigem Fließen begriffen findet, so daß kein Körper heute sei, was er gestern gewesen). Der hochgesteigerte Lebenstrieb seiner Seele, die Wandlungsfülle seines Lebens suchte und fand erweiterten Ausdruck, allgemeine Resonanz in der Natur.

Die allgemeine Wandlung war's, die dem Ionier die Natur interessant machte, die er zuerst in ihr sah, ja mehr: er sah eigentlich nicht die Natur, sondern die allgemeine Wandlung. Es ist doch eine grundlegend wichtige Tatsache, daß *Natur*, *φύσις* — sprachlich nach dem Ursprung des Begriffs betrachtet — *nicht die Allheit der bestehenden Dinge, die Seinswelt, die körperliche Wirk-*

lichkeit bedeutet, sondern die Erzeugung, die lebendige Entstehung. Natur also bedeutet ursprünglich nicht, was es uns bedeutet, (etwa im Gegensatz zum Geist) das allgemeine materielle Sein, sondern es bedeutet einen allgemeinen Prozeß, und nicht einen rein materiellen, physikalischen, chemischen, sondern den biogenetischen, das lebendige Werden. *Also der Ausgang vom Leben liegt im Ursprung des Naturbegriffs,* die erste Naturerkenntnis ist Lebenserkenntnis. Der in der griechischen Renaissance gesteigerte Lebensprozeß drängt zur Erweiterung über den Menschen hinaus, drängt zum allgemeinen Ausdruck, und er entdeckt die Natur als allgemeinsten mitschwingenden Kreis des Lebensprozesses, den er in der eigenen Brust fühlt. Dem Überlebendigen lebt alles, und die Natur leuchtet ihm zuerst auf als die größte Spiegelung seines Lebensgefühls.

Alles lebt — subjektiv aufgefaßt heißt das: alles hat Seele; objektiv, nach der sichtbaren Erscheinung heißt das: alles ist in Bewegung, ist unaufhörliches Werden, unendlicher Wechsel von Entstehen und Vergehen. Beides sind die Grundanschauungen der ionischen Naturphilosophen: sie lehren die Allbeseelung, und sie lehren den unendlichen Werdeprozeß. Heraklit bringt ihn zum bewußtesten Ausdruck in seinem *πάντα ῥεῖ.* Und nun verstehe man aus Heraklit seinen Vorläufer Thales. Alles flutet, alles eine Wellenbewegung des Entstehens und Vergehens, alles im Strom des Werdens, so daß man nicht zweimal in denselben Fluß steigen kann, sagt Heraklit — ist nun nicht der naivste Ausdruck für dies *πάντα ῥεῖ*: alles ist Wasser? Man sagt vielleicht, dann wäre das Prinzip des Thales ja nur symbolisch. Ich sage, es ist *auch* symbolisch (wie noch mehr das Fließen bei

Heraklit). Die Vorstellungen der ersten Naturphilosophen sind noch in unbewußter Einheit real und symbolisch. Sie greifen eine Realität zugleich als Bild und als Typus der Welt auf. Den Lebensstrom, den Thales in sich fühlte, fand er wieder im unendlichen Wellenspiel des Meeres, aus dem der heimische Strand aufstieg. Und Seemuschelfunde in Gebirgen zeigten wohl[8], daß das Meeresleben einst weiter reichte, und der Magnet zeigte, daß auch die Steine nicht tot sind, auch das Festeste von lebendiger Kraft durchströmt ist. Alles lebt — darin nur vereinigen sich die beiden Thesen des Thales: alles ist beseelt und alles ist flüssig. Eine Verlebendigung der Welt liegt in seiner Verflüssigung der Welt.

Die Meeresstimmung, das Bild vom Wechsel aller Dinge ist tragisch. Es ist die Stimmung all der Lyriker, die des Lebens Vergänglichkeit beklagen. Die griechische Naturphilosophie und die griechische Elegie sind aus derselben Stimmung geboren, haben dasselbe Grundthema: den Wandel des Lebens. Nicht nur Schopenhauer verstand Heraklits Lehre vom Fluß aller Dinge als eine Klage; auch die Alten meinten: Heraklit erscheine als Ankläger der Geburt, da er sage: Sind sie geboren, so streben sie zu leben umd dem Tode zu verfallen oder vielmehr auszuruhn, und sie hinterlassen Kinder, daß sie auch dem Tode verfallen (Frg. 20). Aber schon in *Anaximander* bekennt die ionische Philosophie, daß alles, was entsteht, wert ist, daß es zu Grunde geht, daß das Leben eine Schuld ist, und daß die Wiege der Wesen auch ihr Sarg ist: „Woraus aber die Dinge entstehen, dahinein müssen sie auch vergehen nach der Notwendigkeit; denn sie müssen einander Buße und Strafe zahlen für die Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit."

Aber die Naturphilosophen sind eben die größeren Fortsetzer der Elegiker. Sie beklagen mit ihnen das vergängliche Los des Einzellebens, doch sie trösten mit dem Allleben, in dem ein einzelnes stirbt, damit ein anderes entsteht. Wohlgemerkt, sie trösten nicht mit dem All der Welt, sie trösten mit dem allgemeinen Lebensprozeß, der größer ist als die Welt, die in ihm selber nur ein Einzelnes, Vergängliches ist. Sie lehren alle, Anaximander und Anaximenes, Heraklit und Diogenes, einen unendlichen Wechsel von Weltentstehn und Weltvergehn. Es zeigt das wieder: nicht die Natur, nicht die bestehende Körperwelt ist ihr Grundinteresse, sondern der unendliche Lebensprozeß, für den unsere bestehende Welt nur ein Durchgangspunkt ist. Wenn Anaximander das Unendliche zum Weltprinzip macht, so wird uns als Grund dafür ausdrücklich mitgeteilt, nicht etwa daß ihm die Welt unbegrenzt scheint, sondern daß er im Unendlichen allein die Ursache alles Entstehens und Vergehens findet, weil nur das Unendliche sich in der unaufhörlichen Geburt nicht erschöpfe. Das ἄπειρον Anaximanders ist also eigentlich das Unerschöpfliche, die unerschöpfliche Quelle des Lebensprozesses — daher er es auch „unsterblich“ und „unvergänglich“ nennt. Woher hatte er den Begriff vom Unendlichen des Lebensprozesses? Weder der Begriff des Unendlichen noch des Lebens ist ja durch rein äußere Erfahrung zu gewinnen, nur das eigene, überschwellende, unendliche Lebensgefühl führt darauf.

Aus dem Unendlichen läßt Anaximander die Welt durch Scheidung des Warmen und des Kalten entstehen — damit setzt er als Grundstoffe der Welt *Empfindungsgegensätze*, und so ist diese erste Spezialisierung der

Natur bei diesem ersten Systematiker *subjektiv* gewonnen. Ich sehe davon ab, daß seine Lehre vom Schwebezustand der Erde im Gleichgewicht damals wohl nur durch ihre Auffassung als lebendes Wesen zu verstehen ist, wozu Aristoteles' erklärender Vergleich (de coelo II 13. 295 b) stimmt, und erinnere nur an die ethische Vermenschlichung des Weltprozesses, die Anaximanders zitiertes Hauptfragment als seine Grundanschauung ausspricht: alle Dinge müssen einander „Buße" und „Strafe" zahlen wegen ihrer „Ungerechtigkeit". Spricht so ein reiner *φυσικός*? Und „Ordnung" und „Notwendigkeit" gibt es in diesem Weltprozeß — wer nicht ganz verblendet ist vom mechanistischen Zeitgeist, der sieht, daß es dergleichen Begriffe, mögen sie heute noch so ins blutlos Abstrakte verblaßt sein, ursprünglich nur für wollende und fühlende Wesen gibt, und daß also die Naturerkenntnis damit beginnt, Menschliches auf die Welt zu übertragen. Richtiger: der Mensch beginnt die Natur mitzuerleben und sie so aus sich zu verstehen. *Die Grundbegriffe der Naturwissenschaft* sind nun einmal *verblaßte Anthropomorphismen*, sie müssen es sein, weil ja alles Erkennen nur ein Verstehen des Unbekannten aus dem Bekannten ist.

Diese Vermenschlichung der Welt in der altionischen Naturphilosophie vollendet sich bei *Heraklit*. Man könnte behaupten: keiner seiner Naturbegriffe ist ohne menschlich-psychische Bedeutung oder Nebenbedeutung. Niemand wird glauben, daß seine Philosophie mit einer physikalischen oder chemischen Induktion begann, die ihn auf das Feuer als Weltprinzip führte. Zeller schon hat klar betont, daß nicht die Lehre vom Feuer die primäre sein könne, sondern nur die vom Fluß der Dinge,

vom rastlosen Wechsel der Erscheinungen, von der absoluten Lebendigkeit der Natur, zu deren Veranschaulichung sich ihm dann das Feuer als Weltprinzip dargeboten habe. Aristoteles und Simplicius bestätigen ausdrücklich diesen Grund seines Prinzips. Er wählte das Feuer, wie sie sagen, ob seiner Körperlosigkeit und ewigen Beweglichkeit, ob seiner Leben schaffenden (*ζωογόνον*) und bildenden Kraft, wie er es selber als „ewig lebendig" (*ἀείζωον*) einführt (Frg. 30). Er sucht also so wenig wie die anderen Ionier den Urstoff, wie man es doch immer von ihnen behauptete, sondern die Lebenskraft, für die er nur einen Urstoff als Bild und Typus wählt.

Aber hat er nicht doch nur das Psychische physisch erklärt, nicht umgekehrt, und scheint nicht die Seele nur am Ende der Physik durch künstliche Übertragung körperlicher Prädikate angefügt, wenn er die trockene Seele als die beste feiert und, zugleich auf den Trunkenen hinweisend, es als Tod der Seele bezeichnet, Wasser zu werden? In Wahrheit steht die Seele schon am Anfang seiner Physik. Er hat das Feuer gerade zum Weltprinzip gewählt, weil es das Lebendigste, Körperloseste (Arist. de an. I 2. 405 a 25. Themist. de an. II 24 Sp.), also Seelenhafteste ist. Und er hat nicht nur zuletzt die Seele auch als Feuer, sondern primär das Feuer auch als Seele erklärt, so daß die Seele ihm eins ist mit dem Weltprinzip (vgl. Themist. a. a. O. Aet. IV 3, 12. 7, 2), oder er hat auch, wie Aristoteles sagt (a. a. O.), das Weltprinzip geradezu als Seele erklärt, wobei ihm als Mittelbegriff für die Gleichung *πῦρ = ψυχή* die *ἀναθυμίασις* dient oder wohl auch das Ätherische (vgl. Zeller S. 648), in welcher Vorstellung Seele und Feuer zusammentreffen. Er zieht ganz un-

mittelbar und ausdrücklich die Seele statt des Feuers in den Weltprozeß hinein: „Für die Seelen ist es Tod Wasser zu werden, für das Wasser Tod Erde zu werden, aus Erde wird wiederum Wasser, aus Wasser Seele" (Frg. 36). Das ist ja der heraklitische Kreislauf des Weltwerdens, und so ist ihm „der Weg nach unten" tatsächlich eine Materialisierung der Welt, „der Weg nach oben" eine Entmaterialisierung zur Seele. Es ist wirklich ein Prozeß nicht der Welt, sondern zwischen Seele und Welt; Seele wird Welt, Welt wird Seele. Es ist ebenso ein moralischer wie ein physischer Prozeß, und Heraklit beschreibt die immer wiederkehrende Auflösung der Welt in Feuer (ähnlich wie schon Anaximander) als Weltgericht: „Alles wird das herankommende Feuer richten und einfangen" (Frg. 66). Und das Moralische ist ihm wichtiger als das Physische: Frevelsinn soll man eher löschen als Feuersbrunst (Frg. 43). Überhaupt täte man gut, schon um der Stoa willen, Heraklit stark moralisch zu nehmen: die ethischste Schule der Antike mußte doch wohl wissen, warum sie gerade auf die heraklitische Physik zurückgriff.

Man versteht Heraklits Feuerseele materialistisch, aber man sollte sie wie alles bei ihm zugleich symbolisch erklären. Man denke an das Lebenslicht als Bild der Seele (vgl. Frg. 26), an das „Fünklein" in uns, von dem die deutsche Mystik spricht, an den göttlichen Feuerblitz, der bei Böhme psychisch und physisch zugleich das Reich des Zornes und des Dunkels in das Reich der Liebe und Helle wandelt. Und Heraklit läßt den Feuerblitz „die Welt lenken" und die Seele durch die Körperhülle schlagen „wie den Blitz durch die Wolken". Böhme spricht vom Feuer überhaupt in heraklitischen Wendungen

und sagt geradezu: „Alle Dinge urständen vom Feuer". Will man noch Heraklitismus in der Renaissance wiederfinden, so höre man etwa Lionardo: „Die Flamme bereitet erst die Materie, welche sie nähren soll, und hierauf nährt sie sich von ihr" — der heraklitische Kreislauf! Oder: „Wo die Flamme nicht lebt, lebt kein Wesen, das atmet." „Wo Leben, dort ist Wärme." „Das Feuer zerstört die Lüge usw., das Feuer ist für die Wahrheit das Sinnbild usw."[9]

Vor allem aber, begreift man nicht, daß gerade der leidenschaftlichste der antiken Denker von der Feuerseele sprechen mußte? Er trug loderndes Feuer in sich und fühlte es als seine Seele, und sein ganzes Leben war ein Kampf gegen die alles verwässernden, in Dumpfheit versinkenden Seelen der Menge. Auch Nietzsche, der Denker der Leidenschaft, vergleicht sein Wesen dem Feuer. Der primitivere Denker kann hier Bild und Realität nicht ganz scheiden. Er fühlt seine Seele groß werden in der Leidenschaft, und er empfindet dies körperlich als aufsteigenden warmen Strom, als Erhitzung des Blutes; das Warme, Heiße kennt er als Wirkung des Feuers (das also in der Seele wirken muß), und so ist ihm die feurigste Seele die beste, und das Wesen der Seele Feuer, weil es Leidenschaft ist. Das Wesen der Seele — und das Wesen der Welt, die ihm eins sind.

Er deutet ganz offenkundig die Welt nach der Seele, nicht nur in ihrer Einheitsfassung, indem er das Feuer als das Lebendigste, Körperloseste, Seelenhafteste, als die anschauliche Leidenschaft zum Prinzip macht, nein auch in der beginnenden Spezialisierung und Erklärung des Weltwerdens. Woher der Kreislauf des Werdens, das Wandern „nach unten" und „nach oben"? Warum

materialisieren und entmaterialisieren sich wieder die Seelen? Weil sie „der Abwechslung bedürfen und des Beharrens im selben Zustand müde werden" (Stob. ecl. I 896. 906). *Also erklärt er den Weltprozeß psychologisch*, aus dem Lebensdrang seiner Seele, die stete Abwechslung fordert. Man glaube nicht, daß er nur von Einzelseelen spricht. Frg. 65 heißt es ausdrücklich: „Er sagt, das Feuer sei Ursache der gesamten Weltordnung; *er nennt es aber Mangel und Sättigung. Mangel ist nach ihm die Weltbildung, der Weltbrand Sättigung*". Zwischen Mangel und Sättigung schwankt unaufhörlich die leidenschaftliche Seele. Das Gesetz dieser Seele, das Gesetz der Leidenschaft ist also für Heraklit das Weltgesetz, der Grund alles Werdens.

Aber die heraklitische Welt besteht nicht nur im Wechsel von Mangel und Sättigung, sie besteht überhaupt im Wechsel von Gegensätzen. Heraklit bringt hier in seiner Lehre von der Notwendigkeit der Gegensätze nur wieder zum schärfsten Ausdruck, was auch andere gedacht und gelehrt. Wir greifen hier in den tiefsten Kern der älteren Naturphilosophie. All ihre Systeme sind nach einem Schema gebaut: 1. Die Welt ist eine Einheit. 2. Sie entfaltet sich in Gegensätzen[10]. Beides aber ist weder empirisch noch logisch beweisbar. Woher stammen also diese Auffassungen? Es gibt nur eine Grundquelle für beide: das Gefühl. Es liegt im Wesen des Gefühls, daß es alles zur Einheit zu verschmelzen sucht, und zugleich, daß es sich stets in Gegensätzen bewegt. Darüber sind die Psychologen einig, ob sie einfach nur Lust und Unlust als Gefühlsformen unterscheiden oder als Lüste und Unlüste eine Mehrheit von positiven und negativen Qualitäten annehmen. Gerade Wundt, der

über jenen Gegensatz noch hinausgeht, hat die Antithetik als Gefühlsgesetz scharf hervorgehoben; er nennt als Grundformen neben den Gefühlen der Lust und Unlust noch die der Erregung und Beruhigung, der Spannung und Lösung — und all die Einzel- und Komplexformen Haß und Liebe, Freude und Trauer, Bewunderung und Verachtung, Frische und Müdigkeit usw. bestätigen es: Gefühle bewegen sich in Gegensätzen, während die Wahrnehmungen sich in Unterschieden bewegen. Allerdings je subjektiver sie sind (d. h. namentlich bei den niederen Sinnen), also je näher dem Gefühl, desto mehr bewegen auch die Sinnesempfindungen sich in Gegensätzen (warm und kalt, süß und bitter usw.). *Alkmäon* betont bereits bewußt den subjektiven Ursprung dieser Antithetik, wenn er sagt, daß sich die Menge der *menschlichen* Erfahrungen in Gegensätzen bewege wie weiß und schwarz, süß und bitter, gut und schlecht, klein und groß (Arist. met. I 5. 986 a). Die älteren naturphilosophischen Systeme, Anaximander und Anaximenes, Heraklit und Parmenides lassen nun eben die *Welt*bildung mit diesen Empfindungsgegensätzen: warm und kalt, hell und dunkel beginnen, die ihnen die Elemente ersetzen, wie übrigens auch Empedokles seine Elemente auf solche Antithese zurückführt (Arist. met. I 4. 985 a 31, gen. et corr. II 30. 330 b 19) und seine Vierzahl der Elemente aus der Kreuzung der Wahrnehmungsgegensätze warm und kalt, trocken und feucht gerade so wie der ihm hier folgende Aristoteles abgeleitet haben kann. Noch mehr aber gehört ja Empedokles hierher, sofern er den ganzen Weltverlauf erklärt aus dem Gegensatz der beiden menschlichen Gefühle: Haß und Liebe.

In der Renaissance erneuert sich diese kosmische

Antithetik. Telesius, der Wiederhersteller des Parmenides, erklärt die Weltbildung aus den Grundprinzipien des Warmen und Kalten, also aus Empfindungsgegensätzen. Paracelsus argumentiert: alle Uranfänge sind im großen Mysterium, dem Chaos, eingeschlossen, aber es bedarf des Gegensatzes, daß sie hervortreten; denn wer kann das Gute ohne das Böse erkennen? Wie naiv ist hier die objektive Notwendigkeit des Weltgegensatzes eben aus der subjektiven des Erkennenden abgeleitet! Am wichtigsten ist hier Böhmes Weltgegensatz des Lichten und Dunkeln. Aber seine ganze Lehre hat überhaupt dasselbe Grundthema wie die heraklitische: die Notwendigkeit der Gegensätze. Beide haben sie in prinzipieller Tiefe erfaßt. Böhme begründet sie auch subjektiv, wie sie ihm aufstieg: daß eben erst der Gegensatz den Gegensatz „*empfindlich* macht". Heraklit hat sogar nach Theophrast (de sensu I 1), wie später Anaxagoras, gelehrt, daß unsere Sinne nur das ihnen selbst Gegensätzliche wahrnehmen. Und weiter lehrt er Frg. 111: Krankheit macht Gesundheit *angenehm* (also Gefühlsbestimmung!), Übel das Gute, Hunger die Sättigung, Ermüdung das Ausruhen. So verlangt das Leben den Gegensatz, und das Lebensgefühl ist mächtig gesteigert in Heraklit wie in Böhme. Sie wollen beide das Leben und preisen darum den stachelnden Gegensatz, den Leben hervorbringenden Streit. Nicht nur Heraklit nennt ihn den Vater der Dinge, auch Böhme sagt: im Streit urständen alle Dinge; ohne den Streit wären „alle Dinge ein Nichts und stünden stille ohne Bewegnis". Jedes Ding bestehe in Ja und Nein und brauche „einen Widerwillen, der es zum Treiben der Bewegnis verursacht". Er lehrt ja die unendliche Bewegung, den ewigen Wechsel und Übergang, das

Ineinanderfließen aller Naturformen ebenso laut wie Heraklit.

Es sind also drei Lehren, die den gemeinsamen Kern der Systeme Heraklits und Böhmes ausmachen: 1. die Notwendigkeit der Gegensätze bis zum Hochwert des Streites, 2. das Ineinanderfließen der Gegensätze, 3. die Unaufhörlichkeit dieses Weltflusses in Gegensätzen. Es gibt nur eins, in dem alle drei Prinzipien unmittelbar gegeben sind: im Gefühl. Das Gefühl lebt, wie gesagt, in beständigen Gegensätzen (das heraklitische Weltgesetz der „Ermüdung" im Beharren und der „Erholung" in der Abwechslung ist Gefühlsgesetz). Das Gefühl ferner verschmilzt alle Gegensätze, läßt sie „verschwimmen"; sein Wesen ist, alles eins werden zu lassen, aber eben im Strom des Gefühls; sein Wesen ist, nicht zu scheiden und nicht zu beharren, sondern immer und grenzenlos zu strömen; sein Wesen ist Wandlung als solche: darin liegt die Notwendigkeit der Gegensätze, zwischen denen die Wandlung sich vollzieht, darin liegt die Wandlung selbst als Übergehen der Gegensätze ineinander, darin liegt die Beständigkeit, die Unbegrenztheit der Wandlung. Die ionische Philosophie, am entschiedensten Heraklit, und wiederum die Renaissancephilosophie, am entschiedensten Böhme, die die Welt als unendlichen Fluß, als beständige Wandlung zwischen Gegensätzen auffassen, fassen sie nach dem Gefühl auf. Die Anschauung der Weltveränderungen, die Berufung auf die Erfahrungsdaten genügt *nicht*; denn die Welt gibt sich ebensosehr beharrend wie fließend. Daß jene gerade das Fließen als das Wesentliche herauslesen, liegt daran, daß das Gefühl in ihnen so lebendig ist, daß sie das Buch der Welt mit dem Gefühl, d. h. mit der fließenden Seele

lesen. Der Rhythmus der Seele wird ihnen zum Rhythmus der Welt. Die ganze ionische Philosophie ist absolute Weltwandlungslehre und darin Auffassung der Welt nach dem Gefühl. Alle Bestimmungen dieser Weltauffassung: Einheit, Gegensatz, Übergang, Fluß, Unbegrenztheit, sind als *absolute* Bestimmungen nicht in der äußeren Erfahrung, sondern nur in der inneren, als Eigenschaften des Gefühls gegeben.

Noch ein Wort über die Antithetik! Man bedenke, daß der Gegensatz als solcher vielleicht ursprünglich nur ein Gefühlserlebnis, jedenfalls darin am unmittelbarsten gegeben ist: in der gefühlten Dissonanz, im Haß; daher Heraklit die Weltgegensätzlichkeit als Streit und Krieg weniger verbildlicht als verdeutlicht, am ursprünglichsten faßt, auf das unmittelbare Bewußtsein zurückführt. Die Antithetik ist nicht nur am ersten, sie ist auch jederzeit am lautesten, eindringlichsten im Gefühl gegeben, das bis zu höchsten Wellenschlägen schwankt zwischen Lust und Unlust, Freud und Leid, Liebe und Haß. Das Gefühl als solches wirkt also Bewußtsein der Gegensätzlichkeit. Man begreift nun, daß wiederum die Lyrik, die ja eben von jenen Gefühlsgegensätzen lebt und sie gesteigert zum Ausdruck bringt, damit den Sinn und Blick für die gefühlserregenden Dissonanzen der Welt schärft. Die Antithetik, dies Grundschema der alten Natursysteme, kommt in der Lyrik zuerst und so entscheidend zum Ausdruck, daß sich Gattungen der Lyrik ja nach Stimmungsgegensätzen sondern. Die Alten wollten diesen Gegensatz in der Naturphilosophie fortleben lassen, indem sie dem elegischen Heraklit den lachenden Demokrit gegenüberstellten, der übrigens ausdrücklich den Gegensatz von Lust und Unlust zum praktischen Grundprinzip macht (Frg. 4).

Aber nicht nur die Gegensätze, noch mehr ihr Umschlagen, ihr rascher Übergang war in jenen lyrischen Gefühlsheroen verwirklicht, in jenen Sappho- und Archilochosnaturen, die bald himmelhochjauchzend, bald zu Tode betrübt das Leben leben als jenen Wellengang, als jenes unendliche Fluten, das ihren Landsmännern Thales und Heraklit das Bild der Welt wurde. Jenes ungeheure Schwanken des Lebensgefühls, das die lyrischen Jahrhunderte Griechenlands vielleicht stärker zeigen als irgend eine Zeit und Nation, sehnte sich zur Ruhe zu kommen, drängte naturgemäß aus der ewigen Unbefriedigung wechselnder einseitiger Gefühle zu einem dauernden, ewigen, die Seele ganz sättigenden, ausfüllenden Gefühl als Lebensziel. Dieses über die Gegensätze hinausführende Allgefühl gab die Mystik. So führt die lyrische Gefühlsantithetik durch ihre eigene Steigerung zur Mystik. Die Mystik ist die Überwindung der Gefühlsantithetik im Totalgefühl; die Mystik ist also der Höhepunkt des Gefühls, aber gerade damit die beginnende Beruhigung, Senkung des Gefühls und dadurch der Anfang der Erkenntnis. Der Mystiker, tief in den Gefühlen wühlend, kennt ihre Gegensätzlichkeit und deren Bedeutung. „Wer weiß von Freuden zu sagen, der kein Leid empfunden?" So fragt Jakob Böhme. Aber der Mystiker will eben diesen Gegensatz der Einzelgefühle überwinden. „Wem Leid ist wie Freud und Freud wie Leid, der danke Gott für solche Gleichheit" — so dichtet schon Tauler. Die mystische Überwindung der einseitigen, gegensätzlichen Gefühle geschieht durch das Allgefühl. Gott der absolute, totale Gefühlsgegenstand also die Überwindung der Gefühlsantithetik: darum lehrt die Mystik in ihren großen Systematikern Gott als die Einheit der Gegensätze, Gott

die Einheit alles Ja und Nein — so verkündet der Cusaner in seiner tiefsten Lehre, in der theologia mystica. Gott die Einheit der Gegensätze, so lehrt auch Bruno, auch der Mystiker Weigel, vor allem aber rang sich Böhme hindurch zur Auffassung Gottes als Einheit des Lichts und des Dunkels, des Zornes und der Liebe, des Guten und des Bösen. Und nun höre man *Heraklit:* „Gott ist Tag und Nacht, Winter und Sommer, Krieg und Frieden, Sättigung und Hunger", kurz alle Gegensätze zugleich (Frg. 67). Tag und Nacht, gut und schlecht sind eins (Frg. 57. 58), und wie des Cusaners „mystische Theologie" vom Ureinen, Absoluten Bezeichnungen zugleich bejaht und verneint, so ähnlich Heraklit (Frg. 32). Bei Gott löst sich ihm jede Dissonanz, nur den Menschen erscheinen ethische Gegensätze (Frg. 102). „Derselbe ist Hades und Dionysos", heißt es Frg. 15, eins also ist der Gott des Todes und der des schäumenden Lebens; Tragik und Jauchzen sind eins in Gott. — Begreift man nun, daß die Mystik, sofern sie alle Einzelgefühle in Gott zusammenzog, damit die Einzelheiten der Welt vom Gefühl entlastete, sie objektiver Betrachtung zugänglich machte, und daß so die Mystik der Anfang der Erkenntnis ward?

Vom Höhepunkt des Gefühls, vom Alleinen geht eine Beruhigung aus, eine Mäßigung, Ordnung, Intellektualisierung; das Alleine wirkt beherrschend, bestimmend, abgrenzend auf alles Einzelne. So wird der mystische krönende Abschluß des Gefühls der Anfang des Systems. Das Welteine wird Heraklit zur Vernunftordnung der Welt, wird intellektuell, zum ἓν σοφόν (Frg. 32. 41. 64). Das Totalgefühl wird Denken. Das Absolute, das Ziel der Mystik wird Anfang der Spekulation. Jenes Totale,

auf das die Mystik immer hindrängte, bezeichnet Heraklit als sein Prinzip. Er hebt den Universalcharakter des Denkens hervor (Frg. 113); er sieht in allen menschlichen Gesetzen nur Ausflüsse des einen göttlichen (114). Er betont unaufhörlich die Universalvernunft und -ordnung, das Universalwort, das alle Einzelnen erkennen und befolgen sollen (Frg. 1. 2. 30. 41. 50. 64. 72). Alle Einzelnen stehen in beständigem Kontakt mit diesem Universalen (72); die Wachenden (Bewußten) haben eine einzige gemeinsame Welt (89), und selbst die Schlafenden wirken mit am Leben des Universums (75). Man sieht, er spricht nicht einfach vom Universum, sondern es kommt ihm hauptsächlich an auf den Kontakt des Einzelnen mit dem Universum, auf den Zusammenhang des Menschen mit der Natur. Er vergißt nicht den Einzelnen, den Menschen über der Natur, er geht von ihm aus, und er mahnt ihn, „nach der Natur zu handeln" (Frg. 112), gerade wie der Mystiker Sebastian Frank lehrt: „Der Natur folgen heißt also Gott folgen. Die Alten, so der Natur Gehör gaben, sind weise und gottesgelehrt worden." Heraklit kommt zur Natur nicht als einem bloßen Beobachtungsobjekt, sondern als einem ethisch-geistigen Ideal, als der universalen Erweiterung des Menschen und dadurch seiner Aufklärung und Erhebung. Die Natur ist also für ihn das „Gemeinsame" (*ξυνόν, κοινόν*), das Universale für den Menschen, darin liegt schon die Einheit des Menschen mit der Natur, darin liegt Recht und Anlaß, die Natur nach dem Menschen zu deuten. Die Natur ist da gleichsam der Allmensch, regiert von der Allseele.

Tatsächlich beherrscht das heraklitische Weltprinzip die Welt wie ein Gebieter die Menschen, wie die Vernunft

die Leidenschaften. Es ist der Alleslenker, die Allvernunft (Frg. 41. 64. 72. 114); es beherrscht diese Welt des Streites durch und als δίκη (Frg. 94, vgl. 23. 28) und νόμος (114), μέτρον (30. 31. 94) und λόγος (1. 2. 4 a. 31. 50). Sind es nicht lauter Anthropomorphismen? Lenker, Vernunft, Streit, Recht, Gesetz, Maß, Wort — das sind die Begriffe und Termini, durch die Heraklit die Welt erklärt und bestimmt. Sie sind gewählt aus einer politisch-moralischen Auffassung der Welt. In den Zeiten des wildesten, streitsüchtigsten Individualismus weist dieser große Mahnredner auf die allgemeine Naturordnung als Ideal. Der Weltverlauf hat seine ewigen Maße in Werden und Vergehen (Frg. 30), das Meer hat seine Maße (31), die Sonne wird die ihren nicht überschreiten; sonst würden die Erinnyen, der Dike Helferinnen sie ertappen (94) — die übermütige Sonne! Man weiß oft nicht, ob Heraklit vom Kosmischen oder vom Menschenleben spricht, z. B. wo er die Δίκη preist (Frg. 23. 28). Beim Prinzip des „Krieges“ springt er Frg. 53 deutlich vom einen aufs andere über. Und er kann es aus der ihm sicheren Einheit beider heraus, kraft deren er die Natur nach dem Menschen deutet. Und nun besinne man sich, daß *der Begriff des Naturgesetzes ein Anthropomorphismus* ist. Als solcher tritt er auch zum erstenmal bei Heraklit auf. Die menschlichen Gesetze sind ihm Ausfluß des göttlichen Gesetzes, das ist des kosmischen (114) — also wieder die Einheit von Mensch und All! Aber erkenntnis-genetisch war es natürlich umgekehrt. Das menschliche Gesetz gab Bild und Name, und damit den Begriff des kosmischen. Heraklit ist zuerst ein Verehrer des eigentlichen, des politischen Gesetzes (Frg. 44, vgl. 33). Es schloß damals das Zeitalter der

großen Gesetzgeber, und Heraklits einziger Freund, zu dem er sich begeistert politisch bekennt (Frg. 121), gilt vielen als der Berater der römischen Zwölftafelgesetzgebung. Es ist wiederum ähnlich, wie am Ende der Renaissance die großen Naturgesetze gefunden wurden, als die Gesetzesverehrung von politischen Mystikern gesteigert worden und das menschliche Naturrecht entdeckt ward. Galilei und Kepler kamen zugleich mit Hugo Grotius und kamen, als Bodinus das Gesetz über den König gestellt, den Staat als eine nach der Vernunft oder nach dem Naturgesetz bestimmte Gemeinschaft bestimmt und als Mariana (wie Heraklit) das Gesetz als unbewegte Vernunft und als Ausfluß des göttlichen Geistes gepriesen. Und sie fordern die Monarchie in Einheit mit den vorbildlichen Gesetzen der Natur; das Weltall habe einen Lenker, und der König sei das atmende Bild des allmächtigen Gottes. Auch Heraklit lehrt die Weltmonarchie, und Frg. 33 behauptet vielsagend: Gesetz ist auch dem Willen eines einzigen folgen.

Die Analogistik, nicht nur die des Politischen mit dem Kosmischen, ist bei Heraklit tiefgehend, prinzipiell, geradezu Methode der Welterfassung. Feuer, Wasser, Luft, Erde „leben“ und „sterben“ (Frg. 76), und die Welt geht die „Wege aufwärts und abwärts“. Und er greift noch weit kühner ins Leben zu Vergleichen für den Weltlauf. Bald erscheint er ihm als Warenhandel (Frg. 90), bald als umgerührter Mischtrank (125), bald als ein Kehrichthaufen (124), bald als knabenhaftes Spiel (52) — es ist die Stimmung, in der die Mystik Franks die Welt einem Saustall oder einem Fastnachtsspiel vergleicht, wo Gott Gestalten „hoch aufsteigen läßt“ und „vor ein spöttliches Ende bringt“, „alles hingegangen wie her“ (heraklitisch

gesagt: der Weg aufwärts und abwärts derselbe). „Wer diese Sache mit Ernst ansieht, dem wäre nicht Wunder, daß ihm sein Herz zerbreche vor Weinen. Siehet man's wie Demokrit schimpflich an, sollt einer vor Lachen zerknallen. So gaukelt die Welt." Heraklit kann nicht bloß weinen, er kann auch mit dem Mystiker nach der andern Seite gehen und sitzt obenan auf der Bank der Spötter. Er nennt übrigens auch die menschlichen Gedanken Knabenspiele (Frg. 70) — wie den Weltlauf.

Mensch und Welt, Leben und Natur, Geistiges und Physisches gehen zusammen, weil sie im Leben eins sind: das ist der tiefe Grund und Sinn seiner ganzen Analogistik. Er predigt Moral durch Vergleiche des Seelischen und Körperlichen (vgl. z. B. Frg. 43. 46. 68). Wenn Carriere schon treffend Heraklit in der Schwierigkeit des Verstandenwerdens mit Jakob Böhme verglich, so hat diese Schwierigkeit bei diesen beiden denselben Grund: eben jene beständige gegenseitige Verbildlichung der Natur und des Seelisch-Menschlichen, die auf wirklichem Mitfühlen, auf einem Erleben der Natur in der Menschenseele und der Menschenseele in der Natur beruht. Dieses Ineinanderschillern beider zwingt zum symbolischen Ausdruck; eins wird durch das andere zeichenhaft gedeutet. Heraklit weiß das und verteidigt sich deshalb durch Berufung auf das Orakel, das nichts sagt, nichts verbirgt, sondern andeutet (Frg. 93). Die Natur liebt es, sich zu verstecken (Frg. 123). So bekennt er sich offen zu jener symbolischen Behandlung, zu jener Auffassung der Natur als Mysterium, die für den mystischen Geist der Renaissancephilosophie so bezeichnend war (vgl. S. 21).

Dieser symbolisch-mystische Zug führt zum Kultus

des Wortes (vgl. S. 22). Das Wort ist ein Symbol, eine geistige Fassung des Sinnlichen, ein sinnlicher Ausdruck des Geistigen, der Mittler von Seele und Welt, das Siegel ihrer Einheit. Und Reuchlin schrieb de verbo mirifico; und Agrippa lehrte: da die Worte zur Welt mitgehören, kann der Magier durch sie, kraft des Weltzusammenhanges, bis in den Himmel hinein wirken. Gott muß „sein Wort sprechen", sagt Eckehart, d. h. Gott gebiert den Sohn. Die Verkündigung des Johannisevangeliums vom Logos als Sohn Gottes, als Weltanfang, Weltschöpfer kommt wieder zu tieferer Beachtung und führt in der mystischen Philosophie zur Parallele, ja Einheit der Gottes- und Weltentwicklung. Das „Wort" wird in die Menschenseele und Natur gezogen. Allein das Wort und der Glaube, sagt Luther, regieren in der Seele, und in den Kreaturen erkennen wir die Macht des Wortes. Thomas Münzer: wenn das Wort im Menschen lebendig werde, sei er vergöttlicht; Reuchlin: Gott ist Geist, das Wort ist Hauch, der Mensch atmet; Gott ist das Wort. Vor allem aber feiert Jakob Böhme das Wort als den Anfang aller Dinge, als Ausfluß des göttlichen Willens und der göttlichen Wissenschaft. Gerade der Intellektualwert des Wortes kommt zu höchster Anerkennung. Suarez findet im Wort das Ziel, das Resultat des Erkenntnisaktes; Laurentius Valla, Agricola, Nizolius, Vives, Ramus u. a. forderten schon vorher den engen Anschluß der Logik an die Rhetorik, „wie Herz und Zunge zusammenhangen". Das volle Herz der Zeit drängte zum Wort.

Und ähnlich war's, als die griechische Lyrik in Naturmystik überschwoll, und am meisten haben Heraklits Worte einen vibrierenden Klang, als drängte aus ihnen eine Welt heraus. Und er schon hat ja das Wort so

mystisch betont, daß seine Philosophie zur Logoslehre wird. Auch er beginnt mit dem „Wort“, das ewig ist, und nach dem alles geschieht (Frg. 1), dem alle folgen sollen, wie es allen gemein ist (Frg. 2). Das „Wort“ bestimmt die Gestirnzeiten (4a) und das Maß des Meeres (31). Die Menschen sollen das „Wort“ vernehmen, in dem liegt, daß alles eins ist (50); sie sollen nicht streiten mit dem „Wort“, mit dem sie doch am meisten beständig in Verbindung stehen, denn es lenkt das All (72). Und zugleich gehört der Seele das „Wort“, das sich selbst steigert (114). Im Worte also ist ihm die Einheit und Ordnung der Natur und ihr Kontakt mit Mensch und Seele gegeben. In dieser Stellung des Wortes kommt wohl die Mystik bei Heraklit zum stärksten Ausdruck. Die Natur ist vermenschlicht, sie „spricht“, und sie wird verstanden von der Seele. Das erste Verstehen der Natur wird eben immer mystisch sein.

Das Wort hatte eine neue Macht bekommen. Man hatte sie gesucht, und nun verlangte sie Beachtung. Die alte Naturphilosophie begann nach der Verbreitung der Schrift (vgl. S. 61), die Renaissancephilosophie nach der Erfindung des Drucks, und sie hört nun nicht auf, vom „Buch“ der Natur zu sprechen. Noch Galilei findet das Buch der Natur in mathematischen Lettern geschrieben, sieht die Blätter des Buches des Himmels und lehrt mit heraklitischem Ausdruck, daß die unerbittliche Natur den Wortlaut ihrer Gesetze nicht überschreiten werde. Die Welt ist der codex autographus Gottes, sagt Campanella, und schon Paracelsus liest den codex naturae, indem er wandert. „Die Geschrift wird erforscht durch ihre Buchstaben, die Natur aber durch Land zu Land. Als oft ein Land, als oft ein Blatt.“ Alle Geschöpfe sind ihm

Buchstaben, die auf den Menschen als Ganzes weisen. Sollte dergleichen Symbolik der alten Naturmystik gefehlt haben? Wir haben ja ein gewichtiges Zeugnis im Namen des Elements. Die Natur ist zusammengesetzt aus Elementen, *στοιχεῖα,* Buchstaben. Und wenn bei Aristoteles die Unterschiede der Atome Demokrits durch Buchstaben verdeutlicht werden, so kann dies schon Überlieferung sein. Der große Atomistiker war auch Philologe und schrieb sogar über Buchstaben. Über wohl und übel klingende Buchstaben schrieb er wie über Rhythmen und Harmonie, über Sprachrichtigkeit und dunkle Worte. Nahm man doch damals die Worte mehr mit dem Ohr als mit dem lesenden Auge auf; auch der Physiker ein Redner, wie gerade der Demokriteer Nausiphanes ausführt (Frg. 1).

Heraklit liebt Wortspiele, Gleichklänge wie alle Mystik sie liebt (noch Baader!); sie hört im Gleichklang eben jene Einheit heraus, die sie sucht; sie hört im sinnlichen Wort die geistige Bedeutung heraus; die Symbolistik führt sie, verführt sie zum Etymologisieren, das nicht zufällig gerade aus dem Heraklitismus sich herausspann (s. Kratylos!). Jene Mystik, die *σῶμα* als *σῆμα,* Demeter als Ge-meter, Zeus als Gott des *ζῆν* deutet, ist Jakob Böhme nicht unverwandt, der seine Einheitslehre damit verdeutlicht, daß die dunkle Hölle und die lichtende Helle aus einem Grunde halle, und daß Wallen und Wollen eins ist.

Den Klang und die Wirkung des Wortes hat die Lyrik gehoben. Sie ist die Poesie, die mit der Musik, also am meisten mit dem Höreindruck auf das Gefühl verbunden war; sie ist die Poesie des Herzens, das zum Worte drängt, sie spricht aus der Seele durch die Welt zur Seele,

sie ist am meisten die Poesie der Bildlichkeit; sie muß zuerst symbolisieren; denn das Seelische läßt sich nur metaphorisch mitteilen, wie nach dem Mystiker Hamann alle Leidenschaft in Bildern spricht; sie vermenschlicht die Welt, faßt sie gemäß der Seele auf; sie bringt zuerst das Gegensätzliche, die Dissonanzen der Welt zum Ausdruck, aber sie sucht gerade darum den künstlerischen Ausgleich und schon als musikalische Poesie die Harmonie. Mag es noch so wenig von Heraklit beabsichtigt sein, es ist doch vielleicht nicht ganz zufällig, daß die Grundbegriffe der heraklitischen Weltordnung: Wort, Metron, Nomos und Harmonie in der Lyrik eine Rolle spielen. Es mag dies absonderlich klingen, aber es war eben doch in der Lyrik ein Lebensprozeß, ein Welteindruck in Maß und Regel des Ausdrucks gebracht; die gebundene Mannigfaltigkeit, die Begrenzung des Unbegrenzten, die Einheit im Kontrast, die Harmonie wurde rein formal bewußt, betont, gefordert und so ein Ordnungsschema nicht nur der Worte, sondern bald auch der Vorstellungen, ein Erkenntnistypus.

Solche Betrachtung führt uns auf den *Pythagoreismus*, dessen mystische Subjektivität man kurz darin zusammenfassen könnte, daß er Weltauffassung ist aus dem Geiste der Musik. Man weiß, was die Musik den Pythagoreern und zwar schon den älteren bedeutet; ich glaube, sie ist die Wurzel ihrer ganzen Lehre. Die Musik ist die subjektivste, die reine Kunst des Gefühls und stets die Lieblingskunst der Mystik. Luther fühlte ihre Herzensbedeutung; Suso schon findet sich von der Natur bewegt wie von süßem Getön, vernimmt innere himmlische Musik, und noch Böhme glaubt sterbend sie zu hören. Als reine Kunst des Zeitsinns, der Wandlung ver-

mittelt sie Innenwelt und Außenwelt, die eben nur den Zeitsinn gemein haben, nur in der Wandlung sich eins finden. Das Gefühl ist unbegrenzte Wandlung — es ist eben nun die Leistung der Musik (gerade als Ausdruck des Gefühls), daß sie diese Wandlung begrenzt durch die Bestimmtheit und Ordnung der Töne. Der Ausdruck des Gefühls wird zur Beruhigung, zur Zähmung des Gefühls, und in diesem Sinne bedeutet schon die Lyrik eine Abklärung des Gefühls, die durch den Formguß beginnende Überführung ins Intellektuelle. Wir hören, daß die Pythagoreer die Musik in ihrer moralischen Wirkung als Sänftigung, Zähmung der Leidenschaften pflegten. Die Leidenschaft das Unbegrenzte — und eben der Gegensatz des Begrenzten und Unbegrenzten, der Gegensatz des gebundenen und des reinen, ungebundenen Gefühls wird pythagoreischer Grundgegensatz. Das unbestimmte Gefühl sucht und findet in den Tönen Bestimmtheiten des Ausdrucks; es sind die ersten Bestimmtheiten, auf die die erwachende Erkenntnis im Pythagoreismus achtet; und weil es quantitative Bestimmtheiten sind, so sagt der Pythagoreer: alles ist Zahl, *das heißt ursprünglicher: alles ist Ton, alles tönt,* alles ist bestimmter Ausdruck des Gefühls, und so kommen wir wieder auf das mystische Allgefühl als Keim des Pythagoreismus.

Man glaube nicht, daß hier Ton und Gefühl hineingedeutet sind in eine ursprüngliche pythagoreische Mathematik und Kosmologie. Der Pythagoreer sagt nicht nur: alles ist Zahl, er sagt von Anfang schon: alles ist Harmonie, und so faßt er alles musikalisch. Die Pythagoreer, heißt es, nannten die Philosophie Musik, deuteten das Wesen aller Dinge durch Musik, erklärten den ganzen Himmel, das Weltall als Harmonie oder gemäß der Har-

monie (Arist. met. I 5, Strabo X 3, 10, Athen. XIII 632 b). Alles ist Harmonie, heißt: alles tönt — wie sollte es anders sein, da sie das Fernste, Unvernehmbarste, die Gestirne tönen lassen? Die pythagoreische Sphärenharmonie ist der Vollausdruck dafür, daß alles Musik ist, alles zum Gefühl spricht. Dem mystischen Gefühl, dem Allgefühl tönt das All; darum spricht der Pythagoreer gerade von der Harmonie der Sphären. So offenbart sich wieder die Lösung des Rätsels: der Pythagoreer beginnt mit dem Kosmos, weil er mit dem Gefühl beginnt, das allein auch das Fernste dem Menschen nahebringt; er beginnt mit dem Kosmos, weil er Mystiker ist und dem Allgefühl das Weltall näher ist als das Einzelne. Er beginnt in Wahrheit subjektiv, mit dem Gefühl, nicht mit der Kosmologie, sondern mit der Musik, denn er deutet jene nach dieser, nicht umgekehrt. Er beginnt auch nicht mit der Mathematik; denn die Musik enthält wohl Mathematik, aber nicht die Mathematik Musik, und mit der bloßen Mathematik kann niemand beginnen, weil *die Bedeutung der Zahlen erst nahegebracht werden muß an Erscheinungen*, wie eben den Tönen. Praktisch-technische Interessen, die den Orientalen die Mathematik nahelegten (vgl. S. 2 f.), sind bei Pythagoras nicht sichtbar. Die Töne allein geben auch noch nicht die Zahlen, wohl aber die Messung der Töne, auf die ja die Pflege der Musik, das Streben nach Harmonie führt. Die Meßbarkeit der Töne wird sichtbar am Instrument, am sichtbarsten gerade am alten Monochord, bei dem ein verschiebbarer Steg die Saite verschieden teilte und so auf das Entsprechen der Tonhöhe und Saitenlänge hinwies. Diese „Entdeckung“ wird auch ausdrücklich schon dem alten Pythagoras zugesprochen, und ich sehe keinen

Anlaß, der Nachricht zu mißtrauen[11]. Mit dieser Entdeckung war die Bedeutung der Zahl gegeben. Nicht die Vergleichung der Töne allein, sondern die der Töne und Saiten ergab sie. Die Bedeutung der Quantität tritt erst an qualitativ Verschiedenem ins Licht. Die Zahl konnte sich nur von verschiedenen, aber in der Zahl eben parallelen Erscheinungsreihen ablösen. Sie wurde also deutlich als das Prinzip der Parallelität, der Vergleichbarkeit der Dinge, als das Band der Dinge. So liegt in der *Zahl* die Einheit aller Dinge durch ihre Parallelität, *das Prinzip der Analogie.*

Die Beachtung der Zahl entsteht erst aus der Beachtung der Analogie, und so ist schon in der Wurzel des Pythagoreismus jene Analogistik, jener symbolisierende Monismus gegeben, der den Pythagoreismus so mystisch macht — wie andererseits die Mystik als solche zur Zahl drängt, weil in ihr das symbolische Band gegeben ist, das Gefühl sein Einheitsstreben befriedigt findet. Die Renaissancephilosophie von Plethon und dem Cusaner an strotzt von Zahlenmystik, vielfach in bewußter Erneuerung des Pythagoreismus, dem sie sich verwandt fühlt. Im 19. Jahrhundert hat gerade der Vollender der Schellingschen Naturmystik, Oken, wörtlich das pythagoreische Dogma verkündet: alles Reale ist schlechterdings nichts anderes als eine Zahl. Der fromme Romantiker Novalis hat die Mathematik in den Himmel erhoben, der Mystiker Pascal hat die Rechenmaschine erfunden, das mathematisch gebaute System Spinozas läuft in Mystik aus, und Comte, der Leben und Wissenschaft in Mathematik wandeln wollte, mußte zum Mystiker werden.

Comte, der Schüler St. Simons, der neue Pythagoras, gleich dem alten ein Ordensstifter und Sozialrefor-

mator auf der Grundlage der Hierarchie der Wissenden! Was von den Ordensgraden und Geheimlehren der Pythagoreer erzählt wird, enthält unserem historischen Rationalismus zum Trotz einen wahren Kern; denn es stimmt zur Idee des Ordens, zur ordnenden Mystik. Und auch hier wieder Parallelen in der Renaissance, in den Geheimlehren und Geheimbünden, in denen z. B. Agrippa aufgeht, in mystischen Idealgesetzgebern von Plethon an, der Pythagoras, Lykurg und Numa zu Vorbildern nimmt, bis Campanella, der für seinen hierarchischen Sonnenstaat nach dem Astrologen ruft, wie auch Bodinus für seine zahlensymbolische politische Theorie. Er spricht wie die Pythagoreer von Proportionen der Gerechtigkeit. Denn die Pythagoreer sind als Mathematiker zugleich eifrige Moralisten wie Musiker. Aber sie lieben nicht sittliche Ordnung und musikalische Harmonie, weil sie die Zahl lieben, sondern sie lieben die Zahl aus dem Gefühl für Ordnung und Harmonie. Der Zahlenwert muß eben erst an anderm erlebt und gefühlt werden, ehe er sich abstrakt ablöst. Dann konnte so wiederum an der Hand der Zahlenanalogie sich das Gefühl erweitern. Wie kann man die Ordnung nur auf einem Gebiete lieben und auf dem andern nicht? So fragt zur Empfehlung der Tugend die Mathematikerin Sophie Germain. Daß gerade in der Mathematik die Frauen bisher noch am meisten geleistet, spricht auch dafür, daß gerade das Gefühl für die Zahlen empfänglich macht. Vier von der Pariser Akademie gekrönte Mathematikerinnen zeigten sich zugleich als künstlerische und leidenschaftliche Naturen[12]. In der Renaissance, als sich ja auch Bildung und Schätzung des Weibes hob, schrieb der Magier Agrippa „über den Adel und Vorzug

des weiblichen Geschlechts". Und forderten nicht die Mystiker, daß die Seele des Menschen an empfangender Hingabe dem Weibe gleichen solle? Von allen antiken Philosophenschulen werden am meisten und gewichtigsten in der pythagoreischen Frauennamen genannt. Der ungriechische pythagoreische Feminismus trifft sich wieder mit dem Frauenkult des Zahlenmystikers Comte. Dazu die weibliche Empfänglichkeit für die Musik, die „geheime Mathematik"! Die romantische Bettina schreibt mit pythagoreischer Symbolik: „Wie jeder Gedanke, jede Seele Melodie ist, so soll der Menschengeist durch sein Allumfassen Harmonie werden".

Durch sein Allumfassen; denn das Gefühl ist erst gesättigt, wenn das All in und mit der Seele klingt. Alles ist Musik, heißt: alles ist fühlbar, alles in Einheit, in Kontakt mit der Seele. Das Allgefühl der Mystik verlangt die Weltharmonie, und so verkündet sie gerade Jakob Böhme besonders feurig: alle Instrumente seien wie Hundegebell gegen den göttlichen Schall oder die Musika, die durch ihn aufgehet von Ewigkeit zu Ewigkeit. Die praktische Mystik, die Magie, beruhte auf der musikalischen Auffassung der Welt. Agrippa vergleicht das Universum einer gespannten Saite, die, an einem Ende berührt, sogleich überall erklingt. Oder auch so: wie eine angeschlagene Saite andere mittönen macht, so werden mit einem Teile der Welt alle andern berührt, und kraft dieser Wechselliebe könne der Magier bis in den Himmel hinauf wirken, und seine Taten seien so wenig wider- oder übernatürlich wie die Bezauberung, die ein Musiker durch die Macht der Töne in den Seelen der Zuhörer hervorbringt. Also ein Gefühlsband eint alle Teile der Welt und die Welt mit der fühlenden Seele. Die musikalische Harmonie

besänftige, heile, beschwinge die Seele und sie entspreche der Sphärenharmonie, der Abstand der Töne dem Abstand der Planeten — so lehrt Agrippa übereinstimmend mit den Pythagoreern. Noch wichtiger aber ist, daß Kepler nicht nur begeistert den Gedanken der Weltharmonie, der kosmischen Musik erneuert (die Sonne als Apoll ewig lauschend dem Gesang der Planeten-Musen!) und durch die pythagoreische Sphärenharmonie auf die Beziehung zwischen Abstand und Umlaufszeit der Planeten geführt wird, sondern gerade auch den harmonischen Kontakt zwischen Seele und Körperwelt betont: die Betrachtung der harmonischen Außenwelt treibe uns an, innerlich harmonisch zu werden. Wenn wir vom Einklang der Töne ergriffen werden, so sei dies aber nicht nur ein leidendes Empfangen, sondern ein Erwachen der in der Seele eingeborenen Tonideen und der entsprechenden Gemütsbewegungen, und da Wille und Lebenskraft innigst verbunden, werde nicht bloß die Seele von Musik ergriffen, sondern auch die Bewegung des Leibes nach ihrem Maße geordnet. Wie harmonische Töne den Menschen innerlich aufregen, so, lehrt Kepler, wirke das Spiel der Weltharmonie unbewußt auf Erde und Menschen. Die Erde stoße bei gewissen Planetenstellungen gewaltsame Dünste aus, die Menschen werden unruhiger, leidenschaftlicher, der Redner reißt sie leichter fort und der kriegerische Mut schwillt —

Aus der Mystik Keplers verstehen wir die Pythagoreer. Die Mystik liegt in der tief subjektiv betonten, gefühlten Einheit der Welt, sowie der Welt mit der Seele. Die Harmonisierung der Welt ist eine Vermenschlichung der Welt, ihre Anpassung an die Seele. Aus solchem Harmonisierungsdrang, also aus Gefühlsbedürfnissen haben

Kopernikus und Kepler, haben schon die Pythagoreer das Weltbild korrigiert. Das musikalische All ist das gefühlte, das der Seele nahegebrachte All. Das kosmische Interesse und Studium wird dadurch nicht nur intensiver, es wird auch *freier*. Gerade je mehr das Weltbild innerlich wird, desto freier wird es vom Druck der Erde und des Augenscheins. Der Horizont der Seele ist weiter als der der Sinne; dem Gefühl kann sich die Erde erleichtern zu einem Stern, und nach innerem Bedürfnis kann die konstruierende Phantasie mutig die Welt umformen. Die Seele wächst mit der Welt wie die Welt mit der Seele.

Die Pythagoreer entthronen die Erde, sie suchen im Zentralfeuer den unsichtbaren „Herd" der Welt, gleichsam das gemütliche Zentrum, das Herz der Welt, sie sprechen von der rechten und linken Seite der Welt, von der Atmung der Welt, und diese Verlebendigung der Welt, die Einheit des Seelischen und Physischen ins kleinste führend, erklären sie Sonnenstäubchen als Seelen.

Die Zahl ist nach Philolaos (Frg. 11) der Zusammenhalt der Welt, aber auch des Lebens und der Erkenntnis; sie mache alles zur Seele harmonisch, für die Empfindung erkennbar und einander entsprechend (*κατὰν ψυχὰν ἁρμόζων αἰσθήσει πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις*). Also sie ist eben jenes auch von Kepler betonte Band sowohl der Welt wie der Seele mit der Welt, des Subjekts mit dem Objekt. Wenn Pythagoras die das Gemüt erregenden Töne an den sichtbaren Saiten mißt, so ist damit in der Zahl der Kontakt zwischen Innenwelt und Außenwelt entdeckt. Er glaubt nun beide Welten an den Zahlen aufbauen zu können. Die Zahl wird dem Pythagoreismus Analogieprinzip zugleich für das Seelische — die Tugenden, die Begriffe Zahlen! — wie für das

Physische — die Körper Zahlen! Es ist ja nur Analogie, die ihm die Körper als aus geometrischen Figuren, diese als aus Zahlen bestehend erscheinen läßt. Kein Zweifel, die Welt der Figuren und Körper ist nicht sein primäres Interesse, sondern (was dem Ionier der Stoff) erst eine sichtbare Analogie, eine Veranschaulichung, Verbildlichung der Zahlen. Aber auch den Wert der Zahl gibt ihm erst die Harmonie; und den Wert der Harmonie gibt ja nur das Gefühl, das sie genießt.

Das Gefühl für Harmonie ist aber nicht ein einfaches, sondern ein entwickeltes, kompliziertes — darin liegt seine Zeugungskraft für die Erkenntnis. Das Gefühl als solches ist und fordert Einheit. Aber es ist Einheit in der Wandlung zwischen Gegensätzen (vgl. S. 79 ff.); daher fordert es Kontraste; aber da es zugleich Einheit fordert, so fordert es eben Einheit der Gegensätze, also Harmonie. Der Pythagoreismus bekundet seinen Gefühlsursprung, befriedigt die Bedürfnisse des Gefühls, indem er (wie Heraklit) lehrt: 1. die Welt ist Einheit, 2. die Welt ist Gegensatz, 3. die Welt ist Harmonie — alles weder logisch noch empirisch gewonnene Sätze! Gerade der Gegensatz des Begrenzten und Unbegrenzten, den Zeller nur als spätere Abstraktion zu erklären weiß, den er aber doch an der Spitze des Systems bei Philolaos und in der Tafel der Gegensätze findet und der schon Pythagoras gerade so zusteht wie seinem Zeitgenossen Anaximander der Begriff des Unbegrenzten und seiner Ausscheidungen, dieser pythagoreische Grundgegensatz ist ja als Urgegensatz des Gefühls in Maß und Unmaß gegeben. Alles, lehren die Pythagoreer, besteht aus Gegensätzen, und alles ist Harmonie. Doch eben nur das Gefühl treibt, die Mannigfaltigkeit der Welt so absolut zu Gegensätzen zu

fanatisieren, und nur das Gefühl treibt wiederum sie in Harmonie zu versöhnen. Man muß ihm danken; denn dadurch ward der Blick für die Weltmannigfaltigkeit und den Weltzusammenhang, für die Welt als ordnungsfähige Vielheit geöffnet. Antithetik und Harmonistik stammen aus dem Gefühl, aber sie eröffnen die Tätigkeit des Denkens, das ja ein Scheiden und Verbinden ist. In der Harmonie wird ein zu Scheidendes als Verbindung, eine Mannigfaltigkeit als Einheit gefühlt, unmittelbar erlebt. Die Harmonie, die Einheit in der Mannigfaltigkeit ist Prototyp des Systems; das Harmoniegefühl ist Keim der Erkenntnis, beginnende Differenzierung, die sich in der Harmonie noch einmal vor dem Gefühl rechtfertigt, bald aber über das Gefühl hinaus immer wissenschaftlicher gesucht ward. Ich erinnere, wie Kepler das Weltbild vom Zwang der gar zu einheitlichen Kreisbahn befreit und auf die Ellipse als abwechslungsreichere und doch harmonische Figur verfällt. Der Sinn für die Buntheit der Welt steigerte sich am Gefühl für die Einheit der Welt. Die Einheit war um so schöner und wertvoller, je größer die Buntheit. Die griechische Lyrik hatte den Wechsel in der Einheit als formales Muster gewiesen. Die Naturphilosophie weist die Welt als Einheit der Gegensätze, als Harmonie. Die Erkenntnis beginnt eben als differenziertes Gefühl, als spezialisierte Mystik.

Scheinbar ist hier nun der *Eleatismus* ein Rückschritt; er kennt nur Einheit, er verpönt die Mannigfaltigkeit, den Wechsel, die Vielheit. In Wahrheit hat er dadurch die Mannigfaltigkeit zum Problem erhoben, den zum System nötigen Einheitssinn zum vollen Bewußtsein gebracht. Aber das Gefühl ist's, das seinem Wesen nach zur Einheit drängt, und das zum Höchsten, Letzten ge-

steigerte, das absolute, d. h. das mystische Gefühl ist's, das auf das Alleine führt. Es ist nicht Folgerung, es ist geradezu ein tautologischer Satz, daß das mystische Gefühl das ἓν καὶ πᾶν enthält. Das absolute Gefühl ist das Gefühl des Absoluten, d. h. des Alleinen. Das mystische Gefühl ist das Allgefühl, dem alles einzelne versinkt, alles eins wird. Dem Eleaten versinkt die Welt vor dem Alleinen; welche Macht der Innerlichkeit gehört zu seiner Bestreitung der bunten wechselnden Welt! Am Eleatismus liegt die Mystik am klarsten zutage; seine Lehre ist Alleinslehre — das, was die reine Mystik aller Völker und Zeiten und besonders vielstimmig wieder die Renaissancemystik lehrte. Nicht bloß im Cusaner, in Bruno und anderen fanatischen Monisten: auch Zwingli, bemerkt Dilthey, kann sich die Formel der Eleaten aneignen: alles sei Eines, wie er auch die antike Lehre preist, daß die Natur Gott sei.

Ja, der Eleatismus vertritt diese mystische Lehre so dogmatisch schroff, daß die Mystik in Rationalismus und Kritik umschlägt. Er nimmt die Mystik beim Wort und verficht das Alleine bis zum Nonsens, bis es zerspringt und die Nachfolger der eleatischen Monisten den Pluralismus, die Mehrheit der Weltprinzipien begründen. Die Mystik wird im Eleatismus starres Dogma und dadurch überwindungsreif. Der Eleat hat den Einheitstrieb des Gefühls auf die Spitze getrieben, aber gerade dadurch die Einheit bewußt gemacht, aus einem Gefühlserlebnis zum Gedanken gefestigt. Die Einheit als Gefühl ist belebend, die Einheit als Gedanke, die reine Einheit wird tödlich. Als Übergang aber war sie nötig. Die wechselnden Einzelgefühle der lyrischen Zeit mußten erst in einem höchsten Gefühl zur Ruhe kommen. Mit diesem Höhe-

punkt des Gefühls, mit dieser Ruhe des Ziels beginnt das Denken; sein Tun ist Festigen; wo das fließende Gefühl abgeschäumt hat, setzt das Denken ein Prinzip, schlägt es gleichsam einen Nagel ein, findet es ein Sein, während das Gefühl nur Werden kennt. Von diesem ersten Haltpunkt, dem Sein als solchen, konnte es zu weiteren festen Punkten, zu Seinselementen kommen. Allerdings der Eleatismus blieb stehen, wohin ihn noch das Gefühl getragen; er festigt nur den Endpunkt des Gefühls als einziges Prinzip; er lebte noch zu sehr von der Mystik.

Aber er bedeutet doch schon geistige Abklärung gegenüber den Ioniern. Die ionische Welteinheit ist Einheit im Wandel der Gegensätze, d. h. sie ist noch zu sehr Gefühlseinheit; denn dem Gefühl, so zeigte es sich, ist Gegensatz und Wechsel wesentlich. Die höchste Sehnsucht, der letzte Zielpunkt des Gefühls ist, diesem Wechsel der Gegensätze entrückt zu sein, abzusterben in einem dauernden, gleichmäßigen, bedürfnislosen Einheitszustand — der Eleatismus hat prinzipiellen Ernst gemacht mit diesem ersehnten Endzustand; er lehrt ein dauerndes Sein, eine ruhende, ewige Einheit ohne allen Wechsel und Gegensatz, „mangellos“ (Parmenides Frg. 8), „leidlos“, „schmerzlos“, „gesund“ (Melissos Frg. 7) — spürt man nicht noch das Menschliche, das Gefühlsideal in diesen Prädikaten des Absoluten?

Aber wie bei Ioniern und Pythagoreern wird das geistig Erlebte und Gewonnene zugleich sinnlich veranschaulicht, das Innerliche zugleich physisch, plastisch verdeutlicht. Das Alleine, sagt Parmenides, gleiche einer wohlgerundeten Kugel. Auch er also treibt Analogistik, und er sieht wie alle Naturmystik in der Kugel ein Symbol der

Vollkommenheit, die er eben sucht, der gleichmäßigen, abgeschlossenen, mangellosen Ganzheit. Diese Symbolik hat der Erde und den Sternen wohl zuerst zur richtigen Körperform verholfen, wie ihnen ja schon gerade Parmenides in seiner Scheinwelt die Kugelgestalt gönnt. Es ist ein wichtiges Fazit für unser Problem: die Naturphilosophen kommen zur Natur weniger durch direkte Anschauung, sondern mehr oder minder durch Symbolik, durch Verbildlichung, Plastifizierung ihres Lebensgefühls, durch ein Kontaktfinden, Parallelisieren zwischen Seelischem und Physischem. Das Gefühlsideal wird Idee, die Idee Bild; so wird aus der Vollkommenheit eine Kugel.

Alle Erkenntnis beruht auf einer gewissen Symbolik, sofern sie irgend ein Entsprechen von Subjekt und Objekt fordert; alle Erkenntnis stammt daher im tiefsten Grunde aus Mystik. Aber die mystische Einheit von Subjekt und Objekt, die im Gefühl unmittelbar gegeben ist, in der Erkenntnis gelockert wird, ist noch einmal prinzipiell erfaßt von Parmenides, indem er die Einheit von Denken und Sein verkündet (Frg. 5. 6. 8), und weiterhin, indem er nur Gleiches durch Gleiches empfinden läßt. Diese absolute Übereinstimmung, ja Identität von Denken und Sein, von Subjekt und Objekt, ist sie nicht ein grandioser Anthropomorphismus, der größte, der philosophisch möglich ist?

Dem begrenzenden Denken gemäß faßt Parmenides das eine Sein als begrenzt, während der minder strenge ionische Eleat Melissos es gefühlsmäßiger als unendlich faßt. Einem Parmenides wird das Denken gesetzgebend für das Sein; der logische Zwang verkörpert sich ihm zur strafenden *Δίκη*, die die Schlüssel zum Tor der Wahrheit hält und Werden und Vergehen nicht aus

ihren Banden freigab, zur starken *Ἀνάγκη* oder *Μοῖρα,* die das Sein in festen Grenzen und Fesseln hält (Frg. 1.8). So zwang das Denken die Welt, in Wahrheit das Weltgefühl zu einer Konsequenz, die not tat. Zunächst allerdings ging über der Konsequenz die Welt verloren, oder sie sank doch zu einer Welt des Scheins im Gegensatz zum reinen Sein, und jene Scheinwelt gliedert der Mann der „zwei Wege" wiederum nach dem Gegensatz des Lichten und Dunkeln — es war davon die Rede (S. 79—83), wie diese ganze Antithetik auf echtem Gefühlsgrunde ruht.

Als Gefühlsmoment, das die Weltbetrachtung anthropomorphisiert, hebe ich nur noch den femininen oder sexuellen Zug hervor, der in den wenigen Fragmenten des Parmenides auffallend hervortritt. Er fährt den Weg der zu allem hinführenden Göttin; Mädchen, das Haus der Nacht verlassend, lenken, beeilen die Fahrt, umschmeicheln für ihn Dike, daß sie die Schlüssel hergebe; dann nimmt ihn die Göttin huldvoll auf und verheißt ihm alle Weisheit (Frg. 1). Sie spricht weiter als seine Pythia. Aber nicht nur Führerin der Erkenntnis ist die Göttin; bald als *Μοῖρα*, bald als *Δίκη*, bald als *Ἀνάγκη*, immer weiblich taucht ihm das Weltregiment auf (Frg. 8), und in der Mitte der Welt steht die Göttin, alles lenkend. Alles führt sie zu Geburt und Begattung, paart das Weib dem Manne und dem Manne das Weib (Frg. 12). Also die Liebesgöttin regiert die Welt, und wirklich schuf sie als ersten von allen Göttern (als erstes und einziges männliches Wesen, das uns Parmenides nennt) den Eros (13). Dann gehen noch Frg. 17 und 18 auf das Problem der Begattung und Geburt, und Frg. 20 führt zum Sehnsucht weckenden Hain der vielverehrten Aphrodite. In Renaissance und Reformation betont die Spekulation auch

stark das Problem von Liebe[13] und Geburt. Ich erinnere nochmals an Luthers Worte: „Jetzt sehen wir die Kreatur gar recht an, mehr als im Papsttum etwan. Erasmus aber fraget nichts darnach, bekümmert sich wenig, wie die Frucht im Mutterleibe formieret, zugerichtet und gemacht wird; so achtet er auch nicht den Ehestand, wie herrlich der sei.“ Es ist ein vitalistisch-mystischer Zug, der das embryologische Interesse bei den Vorsokratikern auffallend stark in den wenigen Fragmenten hervortreten läßt; das Problem der Geburt wird ihnen symbolisch für das Problem der Weltentstehung. Und brauche ich zu sagen, daß die damals so laute Liebeslyrik das Rätsel der Erotik nahelegte? Es ist wieder ein lyrischer Zug, daß die alte Naturphilosophie es mit beiden Händen aufgreift. Der Lyriker Ibykos erneuert den hesiodischen Gedanken von der Entstehung des Eros schon aus dem Chaos. Des femininen Zugs in der Mystik ist S. 97 f. gedacht. Nicht nur in Baader und St. Martin kommt tiefste Mystik zur Erotik.

Und nun erscheint als Vollender der parmenideischen Liebesmystik, als der eigentliche Philosoph der Liebe *Empedokles*. Und um ihr Folie und Wirksamkeit zu geben, fügt er den Haß oder Streit hinzu. Wir wissen, das Gefühl braucht Gegensätze; die Antithetik ist Gefühlsform, und Empedokles pflegt sie gleich den anderen Naturphilosophen (vgl. S. 79. 101). Ich weise noch auf Frg. 122. 123, wo die Zwietracht und die Harmonie, Frau Schön und Frau Häßlich, bis zu den Dämonen des Schweigens und Redens, im ganzen zehn (natürlich weibliche) Gegensatzpaare auftreten. Vor allem aber bilden ja Liebe und Haß den Grundgegensatz, der bei Empedokles die Welt regiert, den ganzen Weltprozeß erklärt.

Man denke: Gefühle regieren die Welt, der ganze Weltprozeß ein Gefühlsprozeß, ein Ringen von Liebe und Haß. Hier tritt das Subjektive so stark und nackt hervor, daß sich das Objektive, Materielle davon ablösen mußte. Man betont bei Empedokles die Elementenlehre, aber sie ist bei ihm nur ein Nebenergebnis. Er suchte gar nicht primär die Elemente; an seinen Elementen war nichts zu suchen — Erde, Wasser, Luft und das Feuer der Gestirne lagen offen vor jedem Kindesauge. Nein, Empedokles suchte die Weltkräfte, und er faßt sie so subjektiv, so seelisch innerlich, daß der Stoff nicht mehr folgen konnte, daß sich nicht mehr wie bei den Ioniern ein Stoff zur Verbildlichung, zum Krafttypus bot. Als Dynamiker wird Empedokles Zerstörer der Einheit von Kraft und Stoff, als solcher Entdecker der Elemente. Er sucht nicht die Elemente: sie fallen ihm von den Kräften ab. Er entdeckt nur ihr Daß, nicht ihr Was. Denn was er als Elemente nennt, bedurfte keiner Entdeckung. Er entdeckte nur ihre Selbständigkeit, das Negative ihrer Ablösung von der Kraft. Weil er die Einheit der Welt nur auf den Kraftprozeß baut, beläßt er das Stoffliche bei der sichtbaren Mehrheit, und er braucht die stoffliche Mehrheit, weil ihm der erklärende Kraftprozeß ein Wechsel verbindender Liebe und trennenden Hasses ist. Liebe und Haß fordern die Mehrheit der Stoffe, nicht umgekehrt. *In den Kräften Liebe und Haß liegt der Originalgedanke des Empedokles, nicht in den längst bekannten Elementen.* Die Elemente sind nur das Material der Kräfte; den Materialien, den Farbstoffen der Maler vergleicht er sie anthropomorphistisch (Frg. 23). Aus den Kräften ist das Weltsystem des Empedokles zu deuten; seine Grundlehre ist die Lehre von Liebe und Streit.

Die Welt ein Kampfspiel von Liebe und Streit — nichts anderes lehrt Böhme in seinem Weltmysterium. Es ist offenkundige Deutung der Welt nach dem Gefühlsleben, nach der Menschenseele. Aber wiederum schelte man nicht den Anthropomorphismus. Die Erklärung der Welt aus Liebe und Haß ist ja ihre erste, unverblaßte Erklärung aus Attraktion und Repulsion. Bei Empedokles zeigen die Weltkräfte noch warmes menschliches Blut. Er steht ihnen nicht parteilos gegenüber, sondern er sucht in ihnen sein Gefühlsideal zu realisieren. Das Reich der Liebe steht ihm, wie Böhme, höher als das des Streites. Aus tiefmoralischem Seelenerlebnis ist der Physiker Empedokles zu verstehen, aus dem Autor des Sühnelieds der Autor der Schrift über die Natur. Er schlägt sich voll Reue an die eigene Brust, fühlt sich gesunken in das Spiel der Elemente, weil er dem rasenden Streite vertraute (Frg. 115). Er beklagt die Menschen unsäglich, daß sie aus dem Streit geboren sind (124). Er erschauert vor Mord und Groll (121), fühlt den Mord als grelle Dissonanz und eifert gegen die Menschen, die einander zerfleischen (136). Er schildert das goldene Zeitalter, da nicht Ares und der Kriegslärm göttlich galten, nicht Zeus König galt, nicht Kronos oder Poseidon, sondern nur Aphrodite Königin war (Frg. 128), da nicht Tiere auf dem Altare bluteten, da alle Geschöpfe zahm dem Menschen nahten und wärmste Herzlichkeit waltete (128. 130). Man sieht, das Ideal der Liebe in seinem weichen Herzen geht ihm über auf alle Menschen und von den Menschen auf alle Tiere. Sie sind ihm unsere Brüder, eines Wesens mit uns, ja wir selbst in verwandeltem Zustand. Und wie die Tiere auch die Pflanzen. Die Liebe, die Gemeinschaft erweitert sich ihm; darum verkündet er die Seelen-

wanderung der Menschen in Tiere, auch in Pflanzen (127), darum die fanatisch geforderte Enthaltung von Fleischnahrung, ja z. T. von Pflanzen (139 ff.). Und die Liebe geht endlich über auf die Elemente, und der Idealzustand ist erreicht, wenn der „mildsinnige göttliche Drang der untadeligen Liebe“ (35) zum Siege kommt, in der seligen Einheit der Elemente. Der Sphairos verkörpert das mystische Ideal.

Es ist für Empedokles die Hauptaufgabe seiner Physik, die Weltkraft der Liebe zu zeigen, die er auch als Freundschaft, Sehnsucht, Harmonie, vor allem aber deutlich genug als Aphrodite vorführt (Frg. 16—22. 26 f. 30. 35 f. 59. 64. 66. 71. 73. 75. 86 f. 95 f. 98. 151). Aphrodite fügt da mit Liebesnägeln die Elemente zusammen, tränkt die Erde, haucht sie mit Wärme an, bis die Erde im seligen Hafen der Aphrodite vor Anker geht, Aphrodite bildet Augen, bildet Tiere usf. Und das Wasser liebt, und die Sterne sehnen sich, und die Erde ist gefällig (19. 21. 96 usw.) — kurz wir haben, nur noch gefühlskräftiger, ursprünglicher hier die magische Naturauffassung der Renaissance von der universalen Sympathie. Zugrunde liegt ihr das mystische Allgefühl, die mystische Einheit und innere Gemeinschaft der Seele mit der Welt, des Menschen mit der Natur. Empedokles sagt es offen: sie ist es, die den Menschen Liebesdrang und Freundschaft weckt, und die sie Wonne und Aphrodite nennen; daß sie aber auch in den Elementen schwingt, weiß kein sterblicher Mensch (Frg. 17). Also ein Mysterium lehrt er, das da besteht in der Erweiterung der menschlich bekannten Liebe zum Weltprinzip. Und auch er beschäftigt sich eingehend mit dem Problem der Geburt (Frg. 63—69. 153 a), das eben ihm weltsymbolische Bedeutung

hat. Deutlich heißt es auch Frg. 109: mit unserer Liebe erschauen wir die Liebe der Welt, mit unserem Haß ihren Haß[14], wie wir mit dem Erdigen in uns die Erde, mit Wasser das Wasser usw. erkennen, kurz, vom Menschen aus erkennen wir die Welt, weil er eins ist mit der Welt, Anteil hat an allen Teilen des Kosmos, als Mikrokosmos.

Weil er die Welt aus der Seele und dem Menschen versteht, versteht er sie als Leben. Er ist moralischer und physischer Vitalist wie alle Mystiker. Leben ist ihm das Höchste und Allgemeinste — er verehrt die „lebenspendende" Aphrodite (151), er verwirft als Greuel die Tieropfer, weil sie Leben rauben, er ist mehr noch als Vegetarier, will nicht nur die Tiere, sondern auch Pflanzen schonen. Er ist fanatischer Biologe auch als Physiker, und die Entstehung der Organismen interessiert ihn am meisten. Aber in seinen Augen ist alles organisch. Er spricht von den „Gliedern" des Sphairos, der geeinten Weltmasse (30f. 35), er spricht ja auch nicht von Elementen, sondern von „Wurzeln" aller Dinge, wie auch Agrippa in seiner Geheimphilosophie die 4 Elemente als Wurzeln aller Dinge bezeichnet. Er spricht auch von den Wurzeln der Luft, die in die Erde tauchen (54), vom Meer als Schweiß der Erde (55), vom furchtlosen Antlitz der Sonne (44), vom Haß der Elemente (115). Er läßt den Streit schwören (30), die Tyche wollen (103), die Ananke sprechen (115), die Charis hassen (116), er sieht den scharf schießenden Helios und die freundliche Selene (40), die einsame, blindäugige Nacht (49) und die Scharen der Verhängnisse (121) — man wird sagen, das ist nur poetisch gesprochen; aber ich frage, warum er so poetisch spricht. Er nimmt alles lebendig persönlich, weil er es so empfindet; er lebt mit allen Wesen, mit den Elementen, und

läßt sie mit sich leben. Er fühlt sein Denken zugleich als Strömen des Blutes (105), er läßt den Verstand parallel dem Körper wachsen (106), er denkt, freut und kränkt sich mit den Elementen (107). Kurz, die Seele wird ihm eins mit der Welt, wie es der Mystiker lehrt. Alles ist beseelt, alles bewußt, alles hat Anteil am Denken (103.110).

Nicht alles ist beseelt, lehrt *Anaxagoras* — er setzt damit eben die Abkehr von der Mystik fort, die überhaupt in der fortschreitenden Differenzierung sich vollzieht. Indessen ist es kein einfaches Abschneiden; tiefliegende Fäden bleiben als Band. Die Mystik lehrt doch nicht einfach die Einheit von Seele und Körper, von Kraft und Stoff — sonst wäre die reinste Mystik der Materialismus (der allerdings bei dieser Gemeinschaft von Kraft und Stoff auf gleichem Fuße schon halb den Mystiker spielt). Wäre dies die These der alten Naturphilosophen, so hätte ich sie nie als Mystiker angesprochen. Aber diese absolute gleichmäßige Einheit hat kein einziger von ihnen gelehrt. Nicht nur Empedokles trennt ja Kraft und Stoff, die Lehre schon der alten Ionier besteht ja gerade darin, daß sie nicht alle Stoffe zugleich als Elementarkräfte bestehen lassen, sondern einen als Kraft- und Wandlungsstoff wählen, der die andern Stoffe bestimmt. Sie suchen allesamt die Kraft und suchen sie nur in dem dafür geeignetsten Stoff, aber nicht in allen Stoffen als solchen. Und zuletzt noch lehrt *Diogenes von Apollonia* die Luft als diesen Kraft- und Wandelstoff, Lebensstoff, weil ja die Luft Menschen und Tiere belebe und der tierische Samen luftartig sei — man sieht wieder den anthropomorphen oder vitalistischen Ursprung des Prinzips, das zum Weltprinzip wird, weil es wie in dem Menschen oder Tier, so auch in der Welt lebenschaffende Kraft,

bewegende Weltseele, Weltvernunft sein könne, da die Luft alles durchdringt. Es ist also nicht die absolute, gleichmäßige Identitätseinheit von Kraft oder Seele und Stoff, sondern ihre Immanenzeinheit, die jene Naturphilosophen lehren, und eben diese Immanenzeinheit lehrt ja auch die Mystik. Allerdings die Immanenz wird beiden zur Identität, aber sie *wird* nur dazu. Das Geist- und Kraftwesen *wird* Welt, Natur, *wird* zu allen Stoffen, *ist* aber *nicht* an sich alle Stoffe, eins mit jedem Stoff. Hier liegt die Grenzscheide zwischen Mystik und Materialismus.

Anaxagoras streicht das Werden, die Wandlung, aber er streicht doch nicht die Immanenz überhaupt. Oder vielmehr, er lehrt beide Lehren der Naturmystik, die allgemeine Wandlung oder Mischung und die Immanenz, aber beides getrennt. Die Naturmystik läßt das eine durchdringende, lenkende, bildende Grundwesen sich zu allem wandeln, so daß alles ineinander übergeht, alles in allem ist. Anaxagoras lehrt das eine durchdringende, enkende, bildende Grundwesen, das er, offenbar gerade um seine Immanenzfähigkeit zu verdeutlichen, doch zugleich stofflich als das dünnste, feinste aller Dinge (*λεπτότατον πάντων χρημάτων*) bezeichnet. Andererseits lehrt er das unendliche Übergehen, die unendliche Mischung aller Dinge: alles ist in allem, welche Lehre wörtlich ja in der Mystik der Renaissance wiederkehrt (beim Cusaner, bei Agrippa, Weigel u. a.) und von Paracelsus dahin pointiert wird, daß man in einem Stück Brot Himmel und Erde und alle Gestirne ißt. Nur das Grundwesen, den *νοῦς*, schließt Anaxagoras von der allgemeinen Mischung aus, und doch läßt er den *νοῦς* mehr oder minder den Wesen innewohnen, und wenn nicht

allen innewohnen, so doch alle lenken, und gerade darum entzieht er ihn der allgemeinen Mischung, damit er umso ungehinderter alle lenken könne (Frg. 12). In beiden Lehren kommt das Grunddogma der Naturmystik von der lebendigen Einheit der Natur zum Ausdruck. Der νοῦς als bewegende, ordnende Kraft erklärt die Einheit der Naturentfaltung, das Weltsystem[15], sozusagen die Natur als Organismus. Die Einheit der Naturentfaltung liegt aber auch in der Stofflehre des Anaxagoras: alles ist in allem. Dadurch allein, lehrt er ausdrücklich, ist es erklärlich, daß die Dinge aufeinander wirken und ineinander übergehn. Er lehrt also die allgemeine unendliche Mischung, weil er, wie die Mystik, die allgemeine Einwirkung und unendliche Wandlung will. „Alle Dinge haben an allem Anteil", lehrt er — darauf beruht die universale Sympathie nach der magischen Naturauffassung der Renaissance.

Die Urstoffe seien „nicht wie mit dem Beil auseinandergehackt" — er sucht eben doch auch eine organische Naturauffassung, und seine vitalistische Denkweise verrät sich schon darin, daß er die Urstoffe „Samen" (σπέρματα) nennt. Ja, ob er nun zugleich den bei Aristoteles nur biologischen Namen Homöomerien gebrauchte oder nicht, als Beispiele von Urstoffen nennt er jedenfalls organische, Haar, Fleisch, Knochen (vgl. Frg. 10 neben Aristoteles), während er gerade die anorganischen Elemente erst als Mischungen erklärt. Also tatsächlich erklärt Anaxagoras Anorganisches aus Organischem — mystischer als die Mystiker. Er bekennt ja im Grunde auch die Allbeseelungslehre, wenn ihm die Luft ein Gemenge von „Samen" ist, von denen die Erde befruchtet wurde zur Bildung der Pflanzen und Tiere. Damit hängt es zusammen, daß er alle Tiere atmen läßt, auch die

Fische, deren Kiemenatmung er entdeckt haben soll. Nach einer Nachricht ließ er auch die Pflanzen atmen; jedenfalls schrieb er, wie Empedokles und Demokrit, ihnen Leben und Empfindung zu — diese sog. Mechanistiker und Materialisten sind eben zugleich Mystiker und Vitalisten wie Fechner. Anaxagoras läßt die Pflanzen Lust empfinden, wenn sie wachsen, trauern, wenn ihre Blätter fallen — ebenso lehrte die Naturmystik eines Telesius und Campanella. Pflanzen und Tiere stehen aber natürlich seelisch zurück hinter dem Menschen, d. h. nach Anaxagoras: der *νοῦς* hat sich ihnen in geringerer Quantität mitgeteilt. So lehrt er den Weltgeist wie die Naturmystik. Den Vorzug des Menschen symbolisiert er wiederum zugleich materiell durch den Besitz der Hand, was bei Cardanus wiederkehrt. Frg. 4 und 20 zeigen, wie ihm der Mensch in die kosmische Betrachtung hineinspielt. Aber ist es nicht deutlich genug, weshalb er den *νοῦς* zum Prinzip macht und aus den Stoffen heraushebt? Weil er den Menschen betont und des Menschen eigenste, höchste Kraft, den Intellekt (während Empedokles die Triebe betont, in denen der Mensch leichter sich mit den anderen Naturwesen eins fühlt). Und weil ihm die Natur als Ordnung ein intellektuelles Antlitz zeigt, und das heißt ja ein menschliches oder doch ein aus dem Menschen verstandenes.

Um bald hier in Kürze das Wichtigste von *Demokrit* anzuschließen, den man dem Bann der Mystik entwunden glaubt: er spricht wörtlich das Lieblingsdogma der Naturmystik der Renaissance aus, indem er den Menschen Mikrokosmos nennt (Frg. 34). Aber noch feiner bezeichnet er den Menschen als Erkenntnisausgang, indem er ihn definiert als „das, was allen bekannt ist“ (164).

Er ist vielseitiger Anthropologe und lobt die Alten, daß sie die Teile des wunderbaren menschlichen Leibes Göttern zugewiesen haben. Die Bewunderung stärkt seinen anatomischen Eifer, er findet mit seinem Lehrer Leukipp, daß die Natur alles aus Grund und Notwendigkeit tut. Er begreift es, denn er lehrt ihre Einheit und Vernünftigkeit; er lehrt ja die Allbeseelung, die Weltvernunft, den alles durchdringenden Seelenstoff, aus dem wir Leben und Seele schöpfen, und der selbst den Leichnam nicht ganz der Empfindung und Lebenswärme entbehren läßt. Ist dieser Materialist nicht zugleich ein Mystiker, wie ihn auch die Renaissance nicht besser wünschen konnte?

MYSTISCHE RELIGIOSITÄT BEI DEN ANTIKEN NATURPHILOSOPHEN

DAS VERKANNTE RELIGIÖSE ELEMENT



ie letzte Betrachtung ergab für die alten Naturphilosophen eine lyrische, schließlich mystische Schwellung des Selbstgefühls, dann eine echt mystische Erhebung alles Seelischen und Lebendigen überhaupt, endlich eine Erhebung des ja höchstbeseelten Menschen zur Weltbedeutung, zum Typus der Naturerkenntnis, zum Mikrokosmos, kurz eine Vermenschlichung und damit Beseelung der Natur. Insgesamt also ergab sich die Einheit von Seele und Natur. Aber die Mystik enthält und fordert mehr: die Einheit beider mit Gott. Vier Einheiten zeigten sich darin gegeben (vgl. S. 15): die Einheit der Seele mit Gott, die Einheit Gottes mit der Natur, die Einheit der Natur mit der Seele, endlich als Folgerung aus diesen die Einheit der Natur selbst. Die Natur, die Welt gibt sich zunächst als eine Mannigfaltigkeit, die in sich keine Forderung trägt, als Ganzes, als Einheit zusammengefaßt zu werden. Die Einheit der Welt ergibt sich erst, wenn die Welt gleich der an sich einheitlichen Seele, wenn Gott als Weltseele, als Band der Welt und der Seele gefaßt wird; also ergibt sich die Einheit der Welt erst aus der Einheit von Gott, Seele, Welt, und das heißt aus der Mystik. Man kann den Begriff der Natur nicht fassen, man kann die Natur nicht denken, ohne sie als Ganzes, eben im Begriff Zusammenzu-

schließendes, als Einheit erfaßt zu haben. Die Erfassung der Natur setzt die Erfassung ihrer Einheit voraus; die Erfassung ihrer Einheit stammt aus der Mystik: somit stammt der Anfang der Naturerkenntnis aus der Mystik.

Es ist wohl klar: die Natur kann bei ihrer Buntheit nicht aus sich heraus als Einheit gefaßt werden, sie kann es erst, wenn anderes neben ihr gefaßt ist. Die Natur präsentiert sich als Ganzes erst von einem anderen als Standpunkt aus gesehen; die Natur als solche präsentiert sich erst als vis-à-vis der Seele, als das große Andere, das Objekt gegenüber dem Subjekt. Also muß das Subjekt, die Seele sich selbst erfassen, um das Objekt, die Natur zu erfassen. Daher der Anfang der Naturphilosophie im Zeitalter des lyrischen Ichgefühls, der mystischen Seelenbetonung, des erwachten Menschenbewußtseins. Aber das bloße fremde Gegenüber des seelischen Subjekts und des Naturobjekts genügt nicht; es läßt die Natur unverstanden als das Fremde zur Seele, und es eint die Natur nur negativ, dem Subjekt gegenüber; denn der Objekte als solche können viele sein. Nur das Subjekt, die Seele ist an sich Einheit. Das Verständnis, die Einheitsfassung der Natur verlangt also, daß sie gleich der Seele verstanden wird, verlangt damit ein tertium, in dem Seele und Natur geeint sind. Die Welt kann nur nach der Seele verstanden werden, wenn es eine Weltseele gibt. In Gott als Weltseele konzentriert sich also die erste mystische Erfassung der Natur.

Die Erfassung des Göttlichen als Voraussetzung der Naturerfassung — das scheint hier nur logische Konstruktion. Wollen denn die Tatsachen dazu stimmen? In der Renaissance gewiß, aber sie hat mehr als ein Jahrtausend tiefster religiöser Erziehung hinter sich, die

der klassischen Antike fehlt. Sollten die Griechen gerade aus religiöser Kraft, fast der einzigen, in der sie doch dem Orient nachstehen, gerade die Philosophie geschaffen haben, durch die sie doch das Volk der Aufklärung und Skepsis wurden? Sollten doch die *θεολόγοι* und *φυσικοί* dort noch zusammenkommen? Es ist bedenklich, ein Volk von reicher Geschichte wie die Griechen und eine geistige Allgemeinerscheinung wie die Religion als feste, gleichmäßige Bestimmtheiten anzusehen. Gewiß, die Griechen sind das Volk des Individualismus, der kritisch wird. Aber es gab für den Individualismus eine junge Zeit, da er noch wesentlich positiv, wesentlich Subjektivismus, da er noch mehr Gefühls- als Intellektsteigerung war, und es gibt für die Religion eine Form, in der sie den Individualismus voll in sich aufnimmt, eben die Mystik. In jener stark subjektiven, lyrischen Epoche, von der wir sprechen, wurden die Griechen religiös und sozusagen die Religion griechisch. Das Individuum hob sich im Gefühl und die Religion senkte sich ins Individuum, und gerade aus dieser Berührung von Himmel und Erde, von Gott und Seele entstand die Mystik. Der *erwachende* Individualismus vertieft die Religion, er zieht sie in die Seele. Und so hatte auch Hellas mit dem Erwachen seiner Individualitäten, mit seiner Renaissance gleichzeitig seine Reformation. Gewiß an Tiefe, Kraft und Wirkung nicht vergleichbar der christlichen, aber doch eine Bewegung, die die Seelen in frommen Regungen schwellen und schauern machte, die Lebensauffassung des sinnenfrohen Volkes vertiefte, vergeistigte, versittlichte, einen Gefühlsidealismus aufströmen ließ, der nur intellektuell und künstlerisch geformt und gefestigt

werden mußte, kurz eine Bewegung, ohne die Hellas nicht zu denken ist, weil sie Hellas erst Tiefe gab.

Man hat die hellenische Mystik früher zu wenig beachtet; man hat sie neuerdings mit einer gewissen Vorliebe als breite, mächtige Unterströmung hervorgezogen, die das irreligiöse, intellektuelle Hellas mit dem Glauben und Aberglauben aller alten Völker verbindet. Aber das Wichtige ist nicht so sehr das Allgemeine und Ursprüngliche daran, als gerade das Hellenische, Späte und Entwickelte. Die Mystik, von der ich spreche, ist nicht jene urwüchsige, allmenschliche Glaubenswelt, aus der sich Hellas intellektuell herausgearbeitet, sondern es ist ein bewußtes Wiederanknüpfen an sie in neuer, individualisierter, geistiger Form. Es ist eine Wiederkehr, aber darum etwas ganz anderes als das Ursprüngliche, weil sie eigene geistige, sittliche Tat ist, bewußte Umkehr, Abkehr von der gegebenen Welt, freie Wiederherstellung, Reformation. Entschluß und Tat der Erneuerung zeigen einen andern Menschen und sind wichtiger als das Erneuerte selbst. Die „Mystik" der Naturvölker ist von der späteren, bewußten Erneuerung so verschieden wie die Bildersprache der Naturvölker von der individuellen Kunstpoesie der schreibenden Zeit. Wie diese erst die eigentliche Kunst, so jene erst die eigentliche Mystik. Wie die Kunst ein freies Wiederherstellen der ursprünglichen Gefühlseinheit der Seele mit einem Gegenstand, des Subjekts mit einem Einzelobjekt ist, so die eigentliche Mystik ein freies Wiederherstellen der ursprünglichen Einheit des Subjekts mit der Totalität der Objekte im Allgefühl. Die Freiheit des Subjekts gehört dazu, und darum kommt diese Mystik erst auf höherer Entwicklungsstufe, darum kommt sie gerade bei dem Volke,

das die Freiheit der Persönlichkeit klassisch entwickelt, darum gerade zu der Zeit, da in Hellas die Seelen frei werden, die Individualitäten erwachen. Die reiche, klare Vorstellungswelt der homerischen Dichtungen, die sich so hoch schon aus den dumpfen Gefühlen der Urmystik herausdifferenziert hatte, mußte wieder versinken in die Gefühlseinheit des Subjekts, damit die bewußte Mystik entstehen konnte. Im 6. Jahrhundert, als das griechische Mittelalter abgestorben, bricht der neue religiöse Drang mit einer fast plötzlichen Stärke hervor, daß alle, denen die Geschichte geradliniger Fortschritt zur „Aufklärung" ist, verblüfft vor einem unlösbaren Rätsel stehen. Mysteriendienst, Heroenkult, Kathartik aller Art, orphische, theogonische Dichtung erfüllen die griechische Welt — und eben in dieser Epoche, gleichzeitig mit diesem höchsten religiösen Aufschwung von Hellas erblüht die Naturphilosophie.

Es ginge nun wider alle Wahrscheinlichkeit, ja Möglichkeit, wider allen geschichtlichen Geist, hier keinen Zusammenhang zu sehen. Nun sind uns ja auch wirklich in den naturphilosophischen Systemen religiöse Momente überliefert; aber man behandelt diese heute im wesentlichen noch als Unkraut, als fremden Eindringling in die philosophischen Systeme. Man stellt Religion und Philosophie als fremde Mächte einander gegenüber und stellt die Frage: hat die Religion auf die (ja jüngere) Philosophie Einfluß geübt? Und nun findet man hauptsächlich einen negativen Einfluß und dankt mit Zeller (Ph. d. Gr. I[5] 48 f.) der griechischen Religion, daß sie die griechische Philosophie so frei und unabhängig ließ. An positivem Einfluß findet man wesentlich die Lehre von der Seelenwanderung, die von den Priestern zu den

Philosophen gekommen sei. „Indessen fragt es sich, ob man ihre philosophische Bedeutung in der älteren Zeit hoch anzuschlagen hat. Sie findet sich allerdings bei Pythagoras und seiner Schule, der sich hierin Empedokles anschließt; von einem höheren Leben nach dem Tode redet auch Heraklit. Aber keiner von diesen Philosophen hat jene Lehre mit seinen wissenschaftlichen Annahmen in eine solche Verbindung gebracht, daß sie zu einem wesentlichen Bestandteil seines philosophischen Systems würde, sondern bei ihnen allen geht sie als ein für sich stehender Glaubenssatz neben der wissenschaftlichen Theorie her, und niemand würde in dieser eine Lücke finden, wenn sie fehlte" (ib. S. 65). Und so findet Zeller insgesamt, daß „wir der Mysterienreligion kaum eine größere Wichtigkeit für die Entstehung der griechischen Philosophie beilegen können als der öffentlichen" (a. a. O.). Aber war nicht vielleicht in den alten Naturphilosophen selbst ein religiöser Trieb, der sie eigene theologische Lehren aufstellen ließ? Woher sie auch kamen, es ist eine gewichtige Tatsache, daß *kaum bei einem einzigen* dieser Naturphilosophen, selbst in den dürftigen Fragmenten, *religiöse Momente fehlen.* Wie hat sich unsere Forschung damit abgefunden? Da Zeller den bisher geltenden Standpunkt z. T. mitbestimmt, jedenfalls aber am reifsten und klarsten zum Ausdruck gebracht hat, ist es wohl am Platze seine Behandlung dieser alten Religionsphilosophie zu überblicken.

Die Theologie der alten *Ionier* ist damit erledigt, daß die Überlieferungen, die sie ihr Weltprinzip Gottheit nennen lassen, mehr oder minder unglaubwürdig befunden werden (bei Thales a. a. O. S. 190 ff., bei Anaximander S. 218, bei Anaximenes S. 243). Thales speziell ist

in seinem religiösen Glauben griechischer Polytheist, in seiner philosophischen Ansicht pantheistischer Hylozoist (S. 192, 1)! — Größere Schwierigkeit bot das Religiöse im *Pythagoreismus*; aber es wird einfach als unphilosophisches Element draußen gelassen, so wichtig es auch auftritt. „Keine andere von den pythagoreischen Lehren ist bekannter, und keine läßt sich mit größerer Sicherheit auf den Stifter der Schule zurückführen als die Lehre von der Seelenwanderung und dem Fortleben nach dem Tode" (S. 449). „So wichtig aber dieser Glaube den Pythagoreern unstreitig war, so wenig scheinen sie ihn doch mit ihren philosophischen Annahmen verknüpft zu haben" (S. 454). Ist dies nicht absonderlich? „Unser Dogma erscheint mithin überhaupt nicht als ein Bestandteil der pythagoreischen Philosophie, sondern als eine Tradition der pythagoreischen Mysterien, die wahrscheinlich aus älteren, orphischen Überlieferungen entsprungen, mit dem philosophischen Prinzip der Pythagoreer in keinem wissenschaftlichen Zusammenhang steht" (S. 455). Auch in den Sonnenstäubchenseelen, die doch nicht schlechter sind als die ionischen Luft- und Feuerseelen, darf nicht ein Philosophem, sondern nur „einfach ein Stück pythagoreischen Aberglaubens" gesucht werden (S. 453). Zur pythagoreischen Philosophie können auch „ihre theologischen Vorstellungen strenggenommen nicht gerechnet werden" (S. 458), da die Pythagoreer sie „aller Wahrscheinlichkeit nach gleichfalls mit ihrem philosophischen Prinzip in keine wissenschaftliche Verbindung gebracht haben. Daß die Gottesidee nichtsdestoweniger als religiöse Idee die größte Bedeutung für sie hatte, läßt sich nicht bezweifeln" (S. 456 f.)! — Und nun die *Eleaten*! Xenophanes erscheint wesentlich als kriti-

scher Bestreiter der Volksreligion und zwar wahrscheinlich im pantheistischen Sinn (S. 536). Parmenides weist allerdings der weltregierenden Gottheit, der Erzeugerin aller Götter und Dinge, ihren Sitz in der Mitte des Weltganzen an. „Für sein astronomisches System hat aber diese mythische Gestalt so wenig, wie der von ihr hervorgebrachte, aus den alten Kosmogonien entlehnte Eros, eine ernstliche Bedeutung" (S. 578). Daß Parmenides Seelenwanderung oder Präexistenz gelehrt, ist (trotz seiner pythagoreischen Einflüsse und trotz Simpl. Phys. 39, 19!) unwahrscheinlich (S. 581). „Eher könnte man sich die Nachricht gefallen lassen, daß Melissus jede Äußerung über die Götter abgelehnt habe. — Indessen ist der Zeuge ungenügend, und wenn dieses Melissus auch wirklich geäußert haben sollte, so wollte er damit — — der verfänglichen Erklärung über das Verhältnis seiner Ansicht zum Volksglauben ausweichen" (618). — *Heraklit* lehrte ausgesprochensten Pantheismus (672). Mit seinen physikalischen Ansichten brachte er „die mythischen Vorstellungen über das Leben nach dem Tod in eine Verbindung, die durch seine philosophischen Voraussetzungen allerdings nicht gefordert war" (709). Hierbei scheint er z. T. „die gewöhnlichen Vorstellungen vom Hades beibehalten zu haben" (713). Es zeigt sich, daß die Annahme der Unsterblichkeit „nicht aus seinem System herausgewachsen, sondern von außen in dasselbe hineingetragen war" (714). Er knüpft in einigen Lehren an die Orphiker an (729). Er greift manche Vorstellungen und Gebräuche der Volksreligion heftig an (727 ff.), „aber doch scheint es nicht, daß Heraklit die Volksreligion im ganzen in ihrem Bestand antasten wollte" (727. 732). — Noch schwankender erscheint *Empedokles*. „So wichtig

ihm dieser Glaube (an die Seelenwanderung) und diese Vorschriften für seine Person waren, mit seinem philosophischen System hängen sie innerlich nur teilweise zusammen, während sie ihm nach einer anderen Seite unverkennbar widersprechen" (S. 809). Er hat es „unterlassen einen wissenschaftlichen Zusammenhang zwischen seinen religiösen und physikalischen Lehren herzustellen, oder auch nur ihre Vereinbarkeit nachzuweisen" (810). „Es bleibt mithin nur die Annahme übrig, er habe die Lehre von der Seelenwanderung, und was damit zusammenhängt, aus der orphisch-pythagoreischen Überlieferung aufgenommen, ohne diese Glaubensartikel mit seinen philosophischen Überzeugungen wissenschaftlich zu verknüpfen" (811). In seinen theologischen Lehren knüpft er z. T. an den Volksglauben an (813 ff.), z. T. sucht er ihn zu läutern (816). „Auch diesem reineren Götterglauben fehlt es jedoch an einer wissenschaftlichen Verknüpfung mit seinen philosophischen Ansichten" (816). „Die geistigere Gottesidee unseres Philosophen steht daher neben seinen wissenschaftlichen Ansichten ebenso unvermittelt, wie der Volksglaube, an den sie zunächst anknüpft, und wir werden sie deshalb nicht unmittelbar aus jenen, sondern nur aus anderweitigen Gründen herleiten können" (817). — *Anaxagoras* ist „auf die Religion schwerlich näher eingegangen", und über das Verhältnis seiner astronomischen Annahmen zum Volksglauben hat er „sich wohl kaum ausdrücklich geäußert" (1018 f.). Spätere Zeugen behaupten „wahrscheinlich mit Unrecht", daß er den Nus als Gottheit bezeichnet habe (996). — Endlich *Demokrit*. „Daß er den Götterglauben seines Volkes nicht teilen konnte, liegt am Tage" (936). „Das Göttliche im eigentlichen Sinne ist ihm nur die Natur." „Nur Sache

des Ausdrucks ist es, wenn hiefür in populärer Sprache die Götter gesetzt werden." „In den Göttern der Mythologie dagegen konnte er nur Gebilde der Phantasie sehen" (die er z. T. aus dem Eindruck außerordentlicher Naturerscheinungen erklärt). „So frei er sich nämlich dem Volksglauben gegenüberstellt, so kann er sich doch nicht entschließen, alles das, was von Erscheinungen höherer Wesen und von ihrer Einwirkung auf die Menschen erzählt wurde, schlechtweg für Täuschung zu erklären" (936 f.). „Der Sache nach sind dieselben (die Idole) nichts anderes als die Dämonen des Volksglaubens, und Demokrit kann insofern als der erste betrachtet werden, der zur Vermittlung zwischen Philosophie und Volksreligion den in der späteren Zeit so gewöhnlichen Weg einschlug, die Götter zu Dämonen herabzusetzen." „Keineswegs mochte er sich berechtigt glauben, sich mit der bestehenden Religion in Widerspruch zu setzen" (939). Noch in einigen anderen Annahmen folgt Demokrit „zunächst ebenfalls mehr dem Volksglauben als seinem naturwissenschaftlichen System, wenngleich er sie nachträglich auch mit diesem auszugleichen sucht" (940).

Um nun also die bisher vorwiegende, in Zeller klassisch gewordene Auffassung des religiösen Elements bei den alten Naturphilosophen zusammenzufassen, so ist dieses Element z. T. nicht vorhanden oder ungenügend bezeugt; wo es sicher vorhanden und bezeugt ist, steht es mehr oder minder unvermittelt, ja z. T. widerspruchsvoll neben dem Philosophischen, als bloßes Glaubensdogma, aus fremden Quellen stammend, aus dem Anschluß an die Orphik oder an den Volksglauben; wo es vom Volksglauben abweicht, ist es einfach Bestreitung des Volksglaubens, z. T. aus Schonung unausgesprochen, oder

dessen Korrektur und Reinigung oder Vermittlung zwischen Philosophie und Volksglaube. Insgesamt also, das religiöse Element ist bei den Naturphilosophen, wenn überhaupt da, nur da als Negation oder als Konzession, als Bestreitung, Korrektur, Anpassung, Vermittlung, jedenfalls als ein Fremdes, nicht in den Philosophien selbst erwachsen noch organisch mit ihnen verbunden. Die Philosophie verhält sich da zum Religiösen erzgleichgültig oder feindlich oder kühl gastlich, nach einiger Säuberung in einem Winkel ihm Platz machend. Im Grunde erscheint da das Religiöse den Herren von der andern Fakultät gehörig, mit denen die Philosophen eigentlich nichts zu tun haben wollen, denen aber ganz zu widersprechen sie meist „sich nicht entschließen können".

Demgegenüber ist nun zu fragen, ob nicht das religiöse Element in jenen Naturphilosophen ein notwendiges und ursprüngliches ist, ja vielleicht gar das ursprüngliche, so daß umgekehrt als bisher zu fragen ist: nicht wie sie vom Philosophischen zum Religiösen, sondern wie sie vom Religiösen zum Philosophischen kamen. Nicht nur daß jenes nun einmal früher da ist, und dieses eben in seiner Entstehung aus anderm zu erklären ist: die auch von Zeller hervorgehobene hohe Wichtigkeit, die das Religiöse für so manche dieser Philosophen hat, verträgt sich einfach nicht damit, daß es nur fremdes Anhängsel sein soll. Sollen gerade die ersten Philosophen schon so zweiköpfig kompliziert gewesen sein, daß Glaube und Wissen in ihnen geschieden war? Die „zwei Wahrheiten" kommen als späte Resignation nach langem Kampf. Zudem weist auf prinzipiellen Charakter, daß das Religiöse selbst in unserer dürftigen Überlieferung

der Naturphilosophen nicht nur bisweilen sehr wichtig erscheint, sondern auch, wie gesagt, nirgends ganz fehlt.

DAS ABSOLUTE

Würde das Religiöse etwa beim letzten von ihnen fehlen, so hätte dies für Ursprung und Charakter dieser Naturphilosophie gewiß nicht viel zu sagen; wohl aber, wenn es beim ersten fehlte. Doch nun meldet uns gerade schon von Thales ein aristotelisches, anerkannt zuverlässiges Zeugnis, daß er gelehrt habe: alles sei voll Götter. Wie verträgt sich dies Dogma mit dem Bilde von Thales als reinem *φυσικός*? Gomperz (Griech. Denker I², S. 423) sieht darin einen Rest fetischistischer Anschauungsweise, ein Stück primitivster Naturreligion und zieht indianische u. a. Naturvölker zum Vergleiche heran. Ich sehe darin keinen Rest, sondern einen Anfang, den Anfang der bewußten Naturmystik, die allerdings vielleicht unbewußt an die Urmystik wiederanknüpft, aber eben dadurch schon ein Anderes ist. Was sie vom Geisterglauben der Naturvölker scheidet, ist auch das stärkere Totalitätsgefühl. Es ist doch ein Anderes, hier und dort und weiter überall Geister zu wittern, als es auszusprechen und das Gesamturteil zu fällen: alles ist voll von Göttern. Es liegt dies gerade so weit auseinander, wie die Anwendung und die Aussprache des Identitätssatzes. Und jenes Urteil stammt auch gerade so wenig aus Induktion wie der Identitätssatz. Hat Thales die Götter in der Natur zählend gesammelt? Eine Seele voll Weltgefühl gehört zu diesem Urteil, die die Einheit ihres Bewußtseins auf das Ganze (d. h. nicht auf das Zusammengesetzte, Gesammelte) der Welt gerichtet, eine Seele, die das All sich

gegenüber hat, voll Mut es zu fassen und gerade nach sich selbst es zu fassen. Denn die Allvergöttlichung hängt ja mit der Allbeseelung zusammen, wie Aristoteles andeutet (de an. I 5. 411 a[7]), und wie auch als These des Thales zusammen überliefert wird: τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη (Diog. I 27, vgl. Diels Doxogr. 301). Da er nach Aristoteles auch den Stein für beseelt erklärte, lehrte er ja die Allbeseelung, und er ist dabei so wenig Fetischist wie Paracelsus oder Fechner. Jener namentlich, der Undinen und Sylphen, Salamander und Gnomen durch die ganze Natur ihren Reigen schlingen läßt, lehrt deutlich das πάντα δαιμόνων πλήρη.

Es ist ein deutlicher Zusammenhang, ja eigentlich nur *ein* Sinn in den Lehren des Thales: alles ist voll Götter oder Dämonen, alles ist beseelt, lebendig, alles ist in strömender Bewegung, d. h. alles ist Wasser, wie ja das Meer die Wiege des Lebendigen ist (vgl. S. 69 f.). Die Allbeseelung, Allbelebung erklärt sowohl den Pandämonismus wie das Wasserprinzip und erklärt allein die Vereinbarkeit beider, die sonst ganz unverständlich nebeneinander stehen. Solange man beide Lehren nicht vereinigt, ist das Wasserprinzip unverstanden. Nur eine Seele voll Lebensgefühl findet: alles lebt, und das heißt sowohl: alles ist voll dämonischer Kräfte, wie: alles ist Flut, strömt aus unendlicher Quelle. Die allgemeinen Lebenskräfte und Lebensquellen betont Thales. Dämonisches, strömendes Leben fühlt er als Weltleben aus seiner Seele heraus. Drei Sätze nur spricht Thales: alles ist Wasser, alles ist beseelt, alles ist des Göttlichen voll; aber in diesen drei Sätzen haben wir die Grundlehren der Mystik: die Einheit der Natur, die Allbeseelung, die göttliche Immanenz. Nehmen wir die drei Sätze des Thales zusammen, so ergeben sie die vier mystischen

Einheitslehren: die Einheit der Natur (alles aus einem Stoff und von seelisch-dämonischer Kraft), die Einheit der Seele und Natur (Allbeseelung), die Einheit von Seele und Gott (alles beseelt = alles voll von Göttlichem), die Einheit Gottes und der Natur (allgemeine göttliche Immanenz, nicht pantheistisch-materialistische Identität wird durch das πλήρη ausgedrückt). *Der erste Naturphilosoph ist so in allen Hauptstücken zugleich grundlegender Mystiker.* Nicht nur Jakob Böhme spricht vom klaren Wassergeist der göttlichen Liebe, dem Samen aller Dinge, noch Helmont, der Schüler des Paracelsus und des Thomas a Kempis, vereinigt die drei Sätze des Thales: Wasser das Urelement der Dinge, die ganze Natur beseelt, und Gott in allen Dingen enthalten.

Das Thaleswort: alles ist voll vom Göttlichen, hat ja dann in der Spätantike eine große Rolle gespielt. Die Mystik hat dann selbständig diesen ihren Grundgedanken in aller Tiefe ausgekostet, doch zitiert z. B. Agrippa von Nettesheim auch ausdrücklich von den Heiden das Diktum: alles sei voll von Gott. Man sage nicht, die eher mystische singulare Fassung gehöre erst der Spätantike, Thales bekenne nur einen primitiven Dämonenglauben. Wenn dies nur fetischistischer Aberglaube ist, dann sitzt er jedenfalls in der alten Naturphilosophie sehr tief; denn auch Pythagoras wird Diog. VIII, 32 ein sehr ähnliches und Heraklit ib. IX, 7 geradezu dasselbe Diktum zugewiesen: alles sei voll von Seelen und Dämonen. Aber auch die Naturmystik der Renaissance hat, wie gesagt, solchen Pandämonismus, und er hat Paracelsus gerade so wenig verhindert, von dem einen, alles erfüllenden göttlichen Wesen zu sprechen, wie Heraklit. Wir pressen von unserm heutigen Standpunkt aus den

Gegensatz des Monotheismus und Polytheismus in einem Grade, der für die klassische Antike und eigentlich auch für alle Mystik (im Gegensatz zum Supranaturalismus) keinen Sinn hat. Namentlich die älteren Naturphilosophen betonen das eine göttliche Allwesen, und doch reden sie und ebenso alle Späteren zugleich auch von den Göttern, ohne sich eines Widerspruchs bewußt zu sein. Schließt die Allkraft die Einzelkräfte aus? Jene sprechen von Göttern und Dämonen so gut wie Paracelsus von seinen Naturgeistern oder Böhme von seinen Quellgestalten oder Müttern, und doch sind beide von der Einheit des göttlichen Allwesens besonders tief durchdrungen. Aber eben weil es das Eine im Sinne des Totalen, Allumfassenden, Absoluten, nicht im Sinne des Einzigen, Exklusiven ist, kann es relativ göttliche Einzelgestalten ertragen, ja fordert sie sogar. Die mystische Allgottheit macht alles zu Göttern. Es ist gerade das Wesen der Mystik, daß sie alles Einzelne vergöttlicht; auch jeder Mensch wird ihr ein „Götterlein", und alle Dinge haben Religion, wie Campanella sagt. Wer in der Gerechtigkeit ist, sagt Eckehart, der ist in Gott, ja ist selber Gott. Gott ist der Mystik nicht nur der Eine, auch nicht nur das Ganze der Welt, sondern Gott ist auch alle Dinge, wie jedes Ding auch Gott ist, nicht etwa nur ein Teil von Gott. Und darum kann gerade die Mystik, da ihr Gott nicht nur eins, sondern auch alles ist, Gott auch vervielfältigen und könnte sowohl sagen: alles ist voll Götter oder Dämonen, wie: alles ist voll Gott.

Die spätere Antike hat auch hier für Thales keinen Unterschied gemacht; sie hat ihn auch von der einen Gottheit als der alles durchdringenden und bildenden Weltvernunft reden lassen (Plac. I 7, 11, Philop. de an. C 7,

Athenag. suppl. c. 23, Cyrill. c. Jul. II p. 28 c, vgl. Diels, Doxogr. p. 128. 301). Man pflegt dieser Überlieferung zu mißtrauen und jene Thaleslehre als späte Fiktion anzusehen, da sie gar zu stoisch klinge. Ich habe mich „Sokrates“ II 874 ff. diesem allgemeinen Mißtrauen angeschlossen, doch dabei schon zweierlei dargelegt: 1. daß diese Lehre mit andern dem Thales zugewiesenen in festem, geschlossenem Zusammenhang steht, 2. daß diese ganze Folge von Lehren nicht von der Stoa, sondern schon früher, von ihrem kynischen Vorläufer als Thaleslehre vorgebracht ist, wie auch bereits Aristoteles Thalesdarstellungen zitiert (de an. 405 a [19]). Nun gehe ich noch einen Schritt weiter und nehme an, daß auch der Kyniker diese Thaleslehren im wesentlichen nicht erfunden, sondern überliefert erhalten hat. Warum will man durchaus in ihnen späte Erfindung sehen? Weil sie stoisch sind? Aber darum können sie doch schon altionisch sein, wie ja ausdrücklich die Stoa der verwandten Lehre Heraklits folgt. Hätten wir nicht gar zu viele Fragmente von ihm, ich fürchte, man würde heute auch den ganzen Heraklit für stoische Erfindung erklären.

Doch jene Thaleslehre soll Fiktion sein, weil zu dem Gedanken einer Weltseele, einer göttlichen Weltvernunft eine Scheidung der bewegenden Kraft vom Stoff und ihre Analogisierung mit dem menschlichen Geist gehöre, die erst von Anaxagoras aufgebracht seien (Zeller S. 190. 192)? Aber hat denn nicht bereits Heraklit ohne solche Scheidung die Weltseele und Gott als Weltvernunft? Nur Ciceros ungeschickter Ausdruck (nat. deor. I 10, 25) konnte verführen, die Lehre dualistisch zu verstehen und sie darum Thales abzusprechen. Und die Analogie mit dem menschlichen Geist ist nicht eine späte Entdeckung, sondern liegt,

wie sich zeigte, der ganzen griechischen Naturphilosophie zugrunde. Thales schon spricht ja diese Analogie aus als Beseeltheit aller Dinge. Anaximenes sagt es klar: „Wie unsere Seele Luft ist und als solche uns zusammenhält, so umspannt Odem und Luft das ganze Weltall" (Frg. 2). Also unsere Seele ist Luft, und was für uns unsere Seele, ist die allgemeine Luft für die Welt: deutlicher kann man die Weltseele nicht lehren. Er betont sein Luftprinzip als Grund und Urkraft der Welt, als unendlich, alles bewegend, umfassend, seelengleich alles zusammenhaltend und eines Wesens mit der Seele — und er soll dies sein Absolutes nicht Gottheit genannt haben?

Ich verweise wieder auf die Naturmystik der Renaissance. Joh. Baptist Porta in seinem Buch von der natürlichen Magie sagt: ein allgemeiner Weltgeist oder *Lebenshauch* verbindet alle Dinge, er vereinigt und erzeugt auch unsere Seelen. Und die Luft ist ja auch nach Agrippa der alles durchdringende, bewegende, verbindende, erfüllende Lebenshauch. Gleichwie die *Luft* alles erfüllt, lehrt Seb. Franks tiefe Mystik, und nirgends nicht ist oder etwas leer läßt und doch in keinem Ort beschlossen werden mag, also ist *Gott* — und alles in ihm beschlossen. Agrippa (des Empedokles „vier Wurzeln aller Dinge" erneuernd) rühmt auch heraklitisch (wie Böhme) vom *Feuer*, daß es überall waltet und alles belebt, und wiederum könne ohne das *Wasser* nichts leben und wachsen. Wie die *Wasser* des Flusses, sagt Reuchlin, dem Quell entspringen und wie das Meer diese in seinem Busen aufnimmt, so umfaßt *Gott* das All. Die Renaissance denkt ja gewiß theistisch reiner; dennoch kann man aus ihrer Naturmystik am besten die alte Naturphilosophie verstehen, und man hat, wie gesagt (S. 73. 77 f. 104 f.), allen

Grund die Elementarprinzipien der alten Ionier zugleich real und symbolisch zu fassen (vgl. noch Heraklit Frg. 67 ϑεὸς ὅκωσπερ πῦρ). Es ist der eingewurzelte Grundirrtum der bisherigen Auffassung, daß die Ionier den Weltstoff suchen. Sie suchen die *Weltkraft*, die sie in einem Stoff typisch verbildlichen, veranschaulichen, die sie aber zugleich nach der ihnen bekannten Kraft der eigenen Seele, als Weltseele und so als *Gottheit* fassen. Daß Thales, Anaximander und Anaximenes von unbestimmt vielen Weltgöttern sprechen, spricht nicht gegen, sondern eher für die Annahme einer Allgottheit, die sich in den Einzelkräften schaffend entfaltet, wie auch Empedokles sowohl den Sphairos Gott nennt wie seine Glieder, die Elemente und auch die Kräfte Liebe und Haß als Götter bezeichnet. Die gleichzeitige Einheit und Vervielfältigung des Göttlichen liegt, wie gesagt, im Wesen der Mystik.

Mit welchem Recht bezweifelt man also, daß die älteren Ionier von der einen Weltgottheit als Allprinzip sprachen? Die Alten melden es nicht nur von Thales, sondern auch von Anaximander (Aristot. Phys. 3,4 p. 203 b[18]) und von Anaximenes (Doxogr. 302 b 5. 531 a 17. b 1 f.). Sie geben ihrem Prinzip alle Eigenschaften, die nur der Gottheit zukommen. Denn auch Anaximander erklärt sein Prinzip nicht nur als das allumfassende Unendliche und den Anfang aller Dinge, sondern auch als „alles steuernde" Urkraft und als ewig und „unsterblich" — und E. Rohde hat recht: „Unsterblich und göttlich sind Wechselbegriffe; das wesentliche Prädikat des Gottes und nur des Gottes ist eben die Unsterblichkeit". Das einzige Bruchstück Anaximanders lehrt im wörtlichsten Sinne eine moralische *Welt*ordnung — ohne Weltgottheit? Xenophanes' ganze Lehre ist nur die Verkündigung der

einen Weltgottheit, Heraklit lehrt die Allgottheit als Weltvernunft, der Pythagoreismus lehrt uns durch den Mund des Philolaos: Alles ist von der Gottheit umschlossen wie in einer Haft — und nur die alten Ionier sollen nicht die Weltgottheit lehren dürfen den Parallelen zum Trotz, den Zeugnissen zum Trotz und dem Sinn ihrer Lehren zum Trotz, die das Absolute mit den göttlichen Prädikaten und Funktionen belegen? *Der Sinn der ganzen älteren Naturphilosophie ist nicht Hylozoismus, auch nicht Pantheismus,* wenn man darunter versteht, daß sie den Stoff, die Welt als belebt und göttlich fassen, *sondern ihre Lehre ist die der Mystik, Panentheismus.* Gott oder das Weltprinzip ist ihnen mehr als die Welt. Für den Pythagoreismus bezeugt das eben gegebene Zitat wörtlich den Panentheismus: die Welt von Gott umschlossen! Der Begründer des Eleatismus lehrt so eifrig die eine Welt*gottheit,* daß darüber die bunte Welt versank und von seinen Nachfolgern geleugnet ward. Und die Ionier (Heraklit eingeschlossen) lehren ja das periodische Vergehen der Welt, die Zurücknahme der Welt ins göttliche Weltprinzip.

Ja, die Welt ist „sterblich" (vgl. Empedokles Frg. 22.119), aber die Sehnsucht nach dem unsterblichen Absoluten beherrscht namentlich die ältere Naturphilosophie. Sie feiert dies göttliche Absolute kaum minder überschwenglich wie die Mystik der Renaissance. Das ewig wallende göttliche Chaos Böhmes, der göttliche Un- und Urgrund tut sich schon auf in Anaximanders unerschöpflich hervorbringenden (und zurücknehmenden) göttlichen Unbestimmten, auch einer Einheit von Gegensätzen als, die ja Heraklit (Frg. 67), ebenso wie der Cusaner, Weigel und Böhme, Gott erklärt, wie auch Paracelsus lehrt:

Gott ist der Grund aller Dinge, alle Uranfänge sind im großen Mysterium, im Chaos eingeschlossen, aber es bedarf des Gegensatzes, daß sie hervortreten. *Gott*, lehrt Heraklit, ist Tag und Nacht, Hunger und Sättigung, und die ethischen Gegensätze, die die Menschen sehen, verschwinden bei ihm, bei dem alles schön, gut und gerecht ist (Frg. 67. 102). Die Namen versagen Heraklit wie dem Cusaner für dies göttliche Urwesen, das zugleich Zeus und nicht Zeus, zugleich Hades und Dionysos und „nach Belieben“ mit allen möglichen Namen benannt werden könne (Frg. 15. 32. 67), wie in der Renaissance Mutianus Rufus lehrte: es ist ein Gott und eine Göttin, aber viele Namen: Jupiter, Sol, Apollo, Moses, Christus, Luna, Ceres, Proserpina, Tellus, Maria — doch das müsse in Schweigen gehüllt werden wie die Mysterien. Gerade die mystische Auffassung vermag Gott auch weiblich zu benennen, wie Parmenides Aphrodite zur Weltgottheit macht (Frg. 12 f.) und ähnlich Empedokles (Frg. 17, 24), die Liebe als Weltkraft emporhebend. Ähnlich preist auch Heraklit die Weltordnung als *Δίκη* oder, wie die Pythagoreer Apoll, als Kraft der Weltharmonie. Man darf nach Heraklit Gott mit allen möglichen Namen nennen, weil er verschieden erscheint, sich wandelt (Frg. 67) — wie Gott bei Böhme u. a. Mystikern. Man darf vom mystischen Standpunkt, wie die alten Naturphilosophen es tun, Gott bald vereinheitlichen, bald vervielfältigen, bald die eine Weltkraft, bald alle Elemente, alle Gestirne, ja alles einzelne als Gott oder göttlich ansprechen, die göttliche Totalität bleibt gewahrt; man darf wie sie alle Götter des Volkes zitieren, denn es sind Lebenspotenzen; man darf nur eins nicht vom mystischen Standpunkt: Gott einschränken, Gott bestimmen, Gott

in irgend eine Gestalt und Einzelheit bannen — dies widerstrebt dem lebendigen Allgefühl der Mystik.

Man mißversteht Xenophanes, wenn man in seinen Protesten gegen die plastische Vermenschlichung Gottes nur einen Protest gegen den Anthropomorphismus oder nur eine reine Vergeistigung Gottes sieht. Der xenophanische Gott, der auch „ganz Auge“ und „ganz Ohr“ ist und „am selben Ort verharrt“, der vor allem laut Aristoteles und Theophrast eins ist mit dem Weltganzen, ist ja gar nicht rein geistig, und die Menschenfigur Gottes wird gerade dadurch lächerlich gemacht, daß die Tierfigur für ihn ebenso berechtigt und naheliegend gefunden wird (Frg. 15). Nicht das Körperliche und nicht das Menschliche als solches widerstreitet Gott, sondern die Einschränkung auf sterbliche Form ist wider die Natur des Absoluten. Der Myste, des Gottes voll, kann den Gott in jedem Bilde zerreißen, weil ihm keines genügt. Jedes Bild ist ihm tot gegen den Gott, den er überströmend lebendig in Seele und All fühlt. Man verstehe hier Xenophanes, Heraklit und Empedokles aus den Bilderstürmern der Reformationszeit. Auch Agrippa eifert gegen die Gottlosigkeit, die darin liege, daß man tote, stumme Bilder auf die Altäre stelle, mit Wachskerzen erleuchte und anbete. „Sie beten zu diesen Götterbildern“, sagt Heraklit Frg. 5, „wie wenn einer mit den Wänden reden würde. Sie kennen eben nicht das wahre Wesen der Götter und Heroen.“ Man kann, sagt Empedokles Frg. 133 f., die Gottheit sich nicht in Sichtbarkeit und Greifbarkeit nahebringen, wie sonst die Menschen sich von etwas überzeugen, denn die Gottheit hat nicht Kopf, Arme, Beine, sie ist alles durchfliegender Weltgeist. Er spricht auch von den Gliedern des Weltgottes, des Sphairos. Die

Kugel ist die Körperform des Absoluten auch für die Eleaten.

Es liegt im Absoluten ein Doppeltes: das Eine Allumfassende und das Höchste, Vollkommene, also das Absolute an Sein und das Absolute an Wert. Die ausschließliche Betonung der ersten Bedeutung würde Pantheismus ergeben, die der zweiten Theismus; der Panentheismus vereinigt beide, und eben dies ist bei den alten Naturphilosophen gegeben. Gott ist ihnen nicht nur das eine Seinsprinzip, das Alleine, sondern zugleich das Höchste. Naiv kommt es bei Xenophanes heraus: Ein einziger Gott ist, unter Göttern und Menschen der größte, weder an Gestalt noch an Gedanken den Sterblichen vergleichbar (Frg. 23). Der einzige Gott und der größte — ein anscheinender Widerspruch, aber der mystische Panentheismus, der Gott einerseits ontologisch total, andererseits superlativisch faßt, löst ihn. Xenophanes hat die vielen Götter, von denen er auch sonst spricht, nicht geleugnet (Freudenthals Nachweis besteht hier zu recht); er hat sie neben Gott als Welteinem so wenig geleugnet, wie er neben dem Welteinen Menschen und Dinge geleugnet hat. Das Absolute hat ihm nicht nur totale, sondern auch graduelle Bedeutung, nicht nur Seinsbedeutung, auch Wert- d. h. Gefühlsbedeutung. Es ist nicht nur das Eine der Welt, sondern auch das Ideal der Welt. Ja, die zweite Bedeutung ist ihm wohl wichtiger. Aus der Vollkommenheit Gottes, der keine Macht außer sich haben könne, und dem es „nicht zieme hierhin und dorthin zu wandern“, erfaßt er die Einheit und Unveränderlichkeit der Welt. Xenophanes ist nun einmal mehr *θεολόγος* als *φυσικός*, und der ganze Eleatismus ist nur erklärbar aus diesem theologischen Ursprung. Die

ungeheure Paradoxie der Leugnung aller Vielheit und Wandelbarkeit, die kahle, leere Seinseinheit wäre unerträglich, wenn ihr nicht, wie bei Spinoza, Gefühlsinhalt, religiöse Idealprädikate zukommen, die sie auch selbst bei Parmenides und Melissos trägt (s. S. 104 und vgl. Gomperz a. a. O. S. 150). Der Eleatismus stammt aus tiefster Mystik, die die Welt für Gott opfert.

Fast genau die eleatischen Prädikate legt auch das Philolaosfragment 20 Gott bei. Der Pythagoreer ib. Frg. 11 heißt die Zahl in den göttlichen und dämonischen Dingen wirksam sein, und Frg. 20 läßt das pythagoreische „heilige Wort" und Philolaos in den Bakchen Theologie durch Mathematik lehren, was der Cusaner, Reuchlin und all die anderen Zahlenmystiker der Renaissance wiederholen. Gerade die quantitative Weltauffassung wird naturgemäß eine graduelle; die Zahlen sind den Pythagoreern Werte. Aber auch Heraklit baut Stufen und preist Gott als das Höchste: der schönste Mensch sei gegen Gott wie der schönste Affe gegen den Menschen (Frg. 82 f.), und der Mann stehe unmündig unter Gott wie das Kind unter dem Mann (79). Bei Gott ist alles schön, gut und gerecht (102). Weil ihnen Gott das absolute Ideal ist, darum streiten sie alle, „Pythagoras" (Diog. VIII 21) wie Xenophanes (Frg. 1. 11 f.), Heraklit (Frg. 5. 14 f. 42. 69 etc.) wie Empedokles (Frg. 128. 137) so leidenschaftlich gegen unmoralischen Kult und unmoralische Mythen, die namentlich Homer und Hesiod über die Götter verbreitet haben.

Die beiden Bedeutungen des Absoluten, die ontologische und die normative, die Welt- und die Wertbedeutung vereinigen sich in der Gottheit als immanenter Weltordnung, als regierender, vernünftiger, alles durch-

dringender Weltkraft. Die Ionier bekennen sie: Anaximanders Fragment verkündet die moralische Weltordnung, Anaximenes verkündet die alles lenkende, umfangende Luft als Weltgottheit, Heraklit redet am lautesten und schönsten vom göttlichen Gesetz, vom feurigen Gott als Weltvernunft, die alles durchzieht, lenkt und richten wird. „Denn alles, was da kreucht, wird mit Gottes Geißel zur Weide getrieben", so übersetzt Diels Frg. 11. Keiner bleibt ja verborgen vor dem Unvergänglichen, mahnt wohl moralisch Frg. 16. Des Menschen Sinn plant nicht weit, wohl aber der göttliche (Frg. 78). Folge Gott, lautet der oft wiederholte Grundsatz der Pythagoreer, die zugleich Gott als Harmonie erklären. Aber mehr: sie setzen das Zentralfeuer als Grundkraft und Halt der Welt, als „Göttermutter", als „Burg des Zeus" oder „Altar", den die Gestirne in feierlicher Ordnung singend umtanzen: also der Kosmos ein Heiligtum, ein wohlgeordneter Gottesdienst! Daneben „schwingt" der Gott des Xenophanes „mühelos das All mit der Vernunft Geisteskraft" (Frg. 25), und in der Mitte der parmenideischen Sinneswelt steht die alles wissende, alles lenkende und paarende Göttin (Frg. 1. 12), und des Empedokles Gottheit durcheilt mit raschen Gedanken das ganze Weltall (Frg. 134), in dem das Weltgesetz breit ausgespannt ist (135), und das im Spiel seiner Elemente eine göttliche Bußordnung erfüllt (115). Endlich lehren ja Diogenes von Apollonia und Anaxagoras die weltbewegende, immanente, allwissende Vernunftkraft, materiell erscheinend bei beiden, nur bei Anaxagoras ungemischt mit andern Stoffen. Die Späteren melden, daß er diesen Nus als Gottheit bezeichnet habe; Zeller bezweifelt es, aber doch nur, weil ältere Erwähnungen, die jenen übrigens als deus ex machina charakte-

risieren, sich mit dem bezeichnenderen, spezielleren Namen Nus begnügen; auch Zeller gibt zu, daß „der Nus der Sache nach jedenfalls der Gottheit entspricht". Insgesamt also hebt die materielle (richtiger: zugleich materielle) Fassung des göttlichen Weltwesens gerade so wenig den stark religiösen Charakter der älteren Natursysteme auf, wie sie ihn bei der Stoa oder bei Tertullian aufhebt.

INSPIRATION

Der Panentheismus, den die Mystik verkündet: Gott alles umfassend, alles aus Gott und Gott in allem, ist also in der älteren Naturphilosophie gegeben, aber ja auch schon in der Orphik: *Ζεὺς κεφαλή* (oder *ἀρχή*), *Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται* (Orph. fragm. 46 ed. Abel). Es scheint mir ein beginnender Durchbruch richtiger Auffassung der alten Naturphilosophie, daß man neuerdings so eifrig nach orphischen Einflüssen auf sie sucht. Man fand sie, von dem gar zu schweigsamen Thales abgesehen, schon in den Anfängen der Philosophie: schon im Weltbußefragment Anaximanders (vgl. Diels, ein orph. Demeterhymnus, Festschrift für Gomperz, S. 1). Schon Pythagoras hat nach Rohde die Einwirkung vorgefundener orphischer Gemeinden in Unteritalien erfahren, und der Pythagoreismus ist ja überhaupt untrennbar mit der Orphik verstrickt und ohne sie nicht zu denken. Namentlich Diels und Otto Kern haben den Blick geöffnet für Orphisches bei Heraklit, bei Parmenides, bei Empedokles. Eine antike Tradition, die Orpheus zum ältesten Philosophen machte, ließ sogar Anaxagoras seine Lehre von der ursprünglichen Mischung aller Stoffe der mystischen Poesie entnehmen (Diog. Laert. proöm. 4 f.).

Man wird sich nicht wundern, daß die Renaissancemystik auch auf diese Liebe zurückkommt, wie z. B. Marsilius Ficinus dem Orpheus folgen will, und Pico von Mirandola den Hymnen des Orpheus größere Wirkung zuschreibt als irgend einer Körperkraft. Sie hatten allerdings einen mit Zutaten der Spätantike überdeckten „Orpheus" vor sich, aber wie neuere Funde mancherlei „Spätes" wieder erstaunlich hoch hinaufdatiert haben und auch die rhapsodische Theogonie doch wohl mit Recht (vgl. besonders Dümmler, Kl. Schr. II S. 155 ff.) aus hellenistisch-römischer Zeit in das Jahrhundert der ersten Naturphilosophen versetzt hat, so sah eben überhaupt — das ist ein Hauptresultat dieser ganzen Untersuchung — die griechische Frühzeit der religiösen Spätantike geistig viel ähnlicher, als sich unser historischer Rationalismus träumen ließ.

Indessen der Versuchung, die orphischen „Einflüsse" in der alten Naturphilosophie weiter zu verfolgen, will ich widerstehen, da ich diesen neueren Bestrebungen doch nicht ganz zu folgen vermag, nicht etwa weil ich die starken Berührungen zwischen Orphik und Naturphilosophie nicht sehe, sondern weil ich sie nur zu sehr sehe, um die „Einflüsse" so zu betonen, als wären beide von Anfang an fremd. Um es kurz zu sagen, die älteren Naturphilosophen scheinen mir gewissermaßen selber Orphiker, jedenfalls viel zu sehr eines Geistes mit den Orphikern, um ihrer Einflüsse zu bedürfen, die gewiß oft vorhanden, aber sicher gegenseitig sind und öfter noch vielmehr sich als natürliche Übereinstimmungen gleichgerichteter Geister erklären. Es ist eine grundlegend wichtige Tatsache: Orphik und Naturphilosophie blühen gleichzeitig auf, im 6. Jahrhundert, sind Kinder *eines*

Zeitgeistes! Weil sie orphischen Geistes sind, schreiben Xenophanes, Parmenides, Empedokles ihre Philosophie als Dichtung. Ein theologischer Rhapsode begründet die eine der drei alten Schulen der Naturphilosophie, die eleatische. Die zweite, der Pythagoreismus ist eben in seiner Einheit mit der Orphik, in seinem ganzen Bestande ein einziger Protest gegen die Scheidung der *θεολόγοι* und *φυσικοί*. Auf die „alten Theologen und Seher" beruft sich Philolaos (Frg. 14). Was von dem „Sohne Apolls" Pythagoras wie später von Empedokles an Wundergeschichten erzählt wird (Anwesenheit an mehreren Orten, Totenerweckung, unnatürlicher Tod u. dgl.), hat seine Parallelen bei den „Magiern" Agrippa und Paracelsus. Nur die älteste, die ionische Schule, soll des hieratischen Elements entbehren? Aber ihre Heimat Milet hatte (wie auch die Vaterstadt des Xenophanes) sicher nicht umsonst in ihrem Gebiet ein berühmtes Orakel Apolls und in den Branchiden ein mächtiges Priestergeschlecht. Und gar Ephesos war ein religiöses Zentrum, und Heraklit gehörte dort einem traditionsreichen Geschlecht an, in dem sich das Aufsichtsamt über die eleusinischen Mysterien vererbte. Hier suche man auch seinen geistigen Ursprung.

Man wird einwenden, er schilt ja die Magier, Bacchanten, Mysten, den ganzen Schwarm- und Sühnekult (Frg. 5. 14 f.) und den mystischen Synkretismus des Pythagoras. Aber Pico della Mirandola, Agrippa, Kepler schelten auch den astrologischen Aberglauben, Agrippa auch das kabbalistische Allegorienspiel, und doch bekennen sie sich zur Magie oder mystischen Weltauffassung. Heraklit schilt den mystischen Kult, weil er ihm nicht mystisch genug ist, weil sie „das wahre Wesen

der Götter und Heroen nicht kennen“ (Frg. 5), weil die mystischen Weihen „in unheiliger Weise“ stattfinden (14). Und er droht den Mysten — mit der Mystik, mit der Strafe nach dem Tode, mit dem feurigen Gericht (ib.)[16]. Die Orgien *wären* schändlich, wenn sie nicht dem Dionysos gefeiert würden, der (für den Mystiker s. S. 85 und unten) eins ist mit dem Todesgott (Frg. 15), und man mag bei Rohde nachlesen, wie es tief im Kult des Dionysos wurzelt, daß er auch „Herr der Seelen“ in der Unterwelt ist. Heraklit *will* mystisch sein und bekennt sich als Prophet. Der Herr des delphischen Orakels, der geheimnisvoll spricht (Frg. 93), ist sein Vorbild, und die Sibylle, die rasenden Mundes Ungelachtes und Ungeschminktes und Ungesalbtes tönen läßt und deren Stimme durch tausend Jahre dringt *kraft des Gottes* (92). So bekennt er die *μανία* des Inspirierten, die Gotterfülltheit.

Thomas Campanella hat sich zeitlebens für einen Seher gehalten, und Agrippa von Nettesheim unterschied vier Arten der Inspiration[17]: die poetische, von den *Musen* stammend, die prophetische, visionäre, dem *Dionysos* zugeschriebene, die Weisheit enthüllende, *apollinische*, und die von der *Venus* erweckte Liebe des Göttlichen. Man kann all diese Inspirationsformen bei den alten Naturphilosophen finden, nur sie schwer scheiden. Ist Heraklit *prophetisch* mit dem Vorbild *Apollos*, so fühlen sich auch die Pythagoreer als begeisterte Jünger und Pfleger gerade *dieses* Gottes, und zugleich legt doch Philolaos seine mathematische Theologie, die die Einheit des Kosmos verkündet, in seinen „*Bakchen*“ nieder (Frg. 17. 19). Und wiederum beginnt Xenophanes (der übrigens Frg. 20 die mystische Gestalt des 150jährigen Epimenides zitiert) *bacchantisch*, bei bereitetem Gelage, vor geschmücktem

Altar, wo verständige Männer zuerst die Götter preisen sollen mit frommen Reden und reinen Worten; nach dem Trunke gilts einen rechten Sang; und stets der Götter zu gedenken ist gut (Frg. 1). Empedokles ferner, der sich als Magier schildert (Frg. 111 f.), der sich in die Reihe der mystischen Katharten stellt mit seinem „Sühnelied“, hebt nicht nur in diesem, sondern auch im Naturgedicht die *Muse* als seine göttliche Führerin empor: „Götter, haltet jenen Wahnsinn ab von meiner Zunge und laßt von frommen Lippen reinen Quell entströmen. Und dich, vielgefeierte, weißarmige Musenjungfrau, flehe ich an, sende von der Frömmigkeit her den lenksamen Wagen“ usw. (Frg. 4). „Erkenne, wie die Offenbarungen unserer Muse gebieten“ (5). „Dies wisse klar, da du (durch mich) von Gott her die Rede vernommen“ (23). „Wenn du, unsterbliche Muse, auf unser Streben den Sinn richtetest, so stehe auch jetzt wieder mir Flehendem bei, da ich über die seligen Götter eine gute Rede kundtun will“ (131). Und endlich haben wir bei Parmenides die *Liebesgöttin* als Offenbarerin aller Wahrheit, zu deren „Pforte“ sich der philosophische Dichter emporschwingt in einer großen *Vision*, deren orphischen Charakter und Abstammung von der apokalyptischen Literatur Diels (Parm. 14 ff.) gezeigt hat. Wie heißt es bei Jakob Böhme? „Da ist mein Geist durch der Hölle Pforten durchgebrochen bis in die innerste Geburt der Gottheit und allda mit Liebe umfangen worden wie ein Bräutigam seine Braut umfähet.“

Wir sind noch nicht zu Ende mit Inspiration und Vision bei den Vorsokratikern. Noch der letzte Große der Naturphilosophen, der Materialist Demokrit, lehrt beide; er betont die Notwendigkeit der göttlichen Inspiration

für den Dichter, er lehrt die prophetische, visionäre Bedeutung der Träume, er lehrt die Epiphanie der Götter als wirklicher Wesen, die sich visionär den Menschen offenbaren, weissagend, wohltätig und verderblich auf sie einwirken, so daß er wünschte glückliche Visionen zu erhalten. Zeller meint: Demokrit konnte „sich nicht entschließen", alle Erzählungen von Erscheinungen und Wirkungen höherer Wesen schlechtweg für Täuschung zu erklären. Goethe aber sagt: „Wie besonders die Alten mit diesen Idolen begabt gewesen sein müssen, läßt sich aus Demokritos' Lehre von den Idolen schließen; er kann *nur aus der eigenen lebendigen Erfahrung* darauf gekommen sein." Und wiederum finden wir dieselbe Lehre von den Bildern realer Wesen, die als Luftspiegelungen prophetische und sympathetische Fernwirkungen üben, in der Mystik der Renaissance, bei Agrippa.

Um aber aus dieser Zeit nur eine große Parallele zu bringen für die Behandlung der Kosmologie als eines begeisterten Hymnus für Gott, zitiere ich Kepler, der ähnlich den Pythagoreern nicht nur die Sonne als Apoll den Planeten-Musen ewig lauschen läßt, sondern auch verkündet: *ὁ θεὸς ἀεὶ γεωμετρεῖ,* und sich mit der Entdeckung der Weltharmonie als Priester des lebendigen Gottes, als Organ seiner Offenbarung fühlt. Er hebe eine heilige Rede und einen wahrhaften Hymnus für Gott an, dem es der süßeste Opferduft sei, wenn ein Mensch seine Allmacht, Weisheit und Güte erforsche und andern verkünde. „Ich darf in heiliger Begeisterung vor den Sterblichen mit dem Bekenntnis frohlocken, daß ich die goldenen Gefäße der Ägypter genommen, um fern von den Grenzen der Ägypter meinem Gotte einen Altar daraus zu bauen." „Wenn wir aber unsere Stimme der

idealen Melodie anpassen und einen Gesang beginnen, der früher nicht gehört ward, dann ahmen wir Gott nach, der die Harmonie selber ist (wie bei den Pythagoreern) und ein Bild seines Wesens überall darstellt. Das Maß der Dinge im göttlichen Geist von Ewigkeit gibt Muster der Weltordnung und geht mit dem Ebenbild Gottes auf den Menschen über. Weil aber Gott in allem lebt und so alles Symbol für ihn ist, darum haben Plato und Pythagoras uns viel Wunderbares über die Natur der unsterblichen Wesenheit im Bild der Zahlen und Linien gelehrt". Und am Schluß des Werkes betet er: „O du, der durch das Licht der Natur die Sehnsucht nach dem Licht der Gnade in uns erregt, um uns in das Licht der Herrlichkeit zu erhöhen, dir danke ich, Schöpfer und Herr, daß du mich über deine Werke frohlocken läßt. — Lobet den Herrn, ihr himmlischen Harmonieen, und ihr, die ihr die entdeckten Harmonieen erkennt! Lobe auch du, meine Seele, deinen Gott, solange ich lebe! Denn aus ihm, durch ihn und in ihm ist alles, das Sinnliche wie das Geistige, das was wir wissen und was wir noch nicht wissen; denn es ist noch viel zu tun."

Die Götter haben nicht von Anfang an den Sterblichen alles offenbart, sondern lassen sie es allmählich entdecken, sagt Xenophanes (Frg. 18), und er findet die menschliche Weisheit zumal über die Götter beschränkt (34. 36). Auch Alkmäon ist durchdrungen davon (Frg. 1), und auch Heraklit und Empedokles klagen, daß die Wahrheit über das Göttliche den Menschen so schwer beizubringen sei, weil es Sache des Glaubens und Vertrauens (Heraklit Frg. 5. 18. 28. 86, Emped. 114. 132. 133), weil es unerforschlich und unzugänglich (H. 18) und unaussprechlich (E. 134) sei. Das Göttliche ist den alten Naturphilosophen

Mysterium; es wird eben nicht mit dem leicht lehrenden Verstande, sondern mit dem visionären Gefühl erreicht, und dadurch ward der Philosoph eins mit dem religiösen Dichter, mit dem Orphiker.

In der Orphik haben wir die vom Einzelgefühl zum Allgefühl, also mystisch geweitete und damit kosmische Lyrik. In Pindar zeigt die Lyrik ihre tiefe Neigung zur Orphik, bekennt auch die Allgottheit (vgl. z. B. Frg. 140), für die sie schon viel früher und wohl zuerst gerade bei ihrem ursprünglich so stark religiösen Charakter empfänglich war (vgl. Terpander Frg. 4). Gerade die religiöse Subjektivität faßt sich gegenüber die Allgottheit, wie gerade das weiche, wilde Gefühl auch sich gegenüber die strenge objektive Notwendigkeit faßt. Notwendigkeit und Gesetz faßt nur, wer auch das Gegenteil kennt. Und darum hat gerade die Lyrik zuerst so laut die allgemeine Notwendigkeit, die *Ἀνάγκη* verkündet (s. auch jetzt Bakchylides X 46. 72. XX 1) und Pindar den göttlichen *Νόμος* besungen. Schon vor ihm hat die Orphik *Δίκη* und *Νόμος* zur Weltbedeutung erhoben. So geht wieder die Naturphilosophie, die namentlich bei Heraklit, Parmenides und Empedokles beide betont, gerade in der Aufstellung eines in Gesetz und Notwendigkeit geordneten Kosmos im orphisch- lyrischen Geist, wie übrigens selbst der Name Kosmos wohl aus der orphischen Bildersprache stammt.

Die Mystik liebt Bilder und Wortspiele; sie macht in Pherekydes *Ζεύς* zum *Ζάς*, um ihn, wie es auch Heraklit tut, als höchstes Lebensprinzip deuten zu können (vgl. Gomperz S. 70). Echt mystischen Vitalismus bekundet auch die orphische rhapsodische Theogonie, indem sie das All aus dem Weltei entstehen läßt. Die Welt als

lebendig gefühlte Ordnung ist die Welt als Harmonie, und hier war der Geist der Orphik bestimmend, weil ja alles, was an Orpheus hängt, in der Musik wurzelt. Und die alte innige Verbindung der griechischen Musik mit dem religiösen Kult ist bekannt, und gerade im alten Milet ward sie ernst und würdig gepflegt (Athen. XIV 625 B). Der pythagoreische Kosmos ist Gesang und Tanz der Sterne, und Musik und Tanz sind ja wichtig namentlich im dionysischen Kult bei seinen alten Nachtfesten in der freien Bergnatur. Die Nacht, deren Schönheit die frühe Lyrik schildert (Alkman Frg. 60), die Nacht, das göttliche Urprinzip orphischer Kosmogonieen, ist stets der Freund der Mystik gewesen. Die Nacht ist's, in der die Sterne leuchten. Ist nicht darin wieder die Geburtsstunde der Mystik auch die der Astronomie?

ESCHATOLOGIE

Die mystischen Kulte sind die der Demeter (und Kore) und des Dionysos, der Kult der zwei Göttinnen und der Kult, zu dem von alters her gerade die weibliche Ekstase, das Mänadentum, gehört. Ein starker Gefühlscharakter ist ihm nicht nur zugehörig, sondern sein Wesen. Die mystischen Gottheiten sind die Gottheiten des Naturtriebs, der Fruchtbarkeit; aber sie sind mehr. Heraklit versöhnt sich Frg. 15 mit dem dionysischen Orgiasmus, mit dem Phalloslied, weil Dionysos zugleich Hades ist. Die mystischen Gottheiten sind zugleich Todesgottheiten. Das Band von Geburt und Tod ist in ihrem Kult sanktioniert. Die stete Parallelisierung von Hochzeit und Tod in griechischer Poesie und Kunst ist der unmittelbare Ausdruck täglicher religiöser Erfahrung, sagt v. Wilamowitz[18].

Die mystischen Kulte vornehmlich bringen den Griechen den Geist der *Wandlung* zum Bewußtsein; sie geben eine Handlung als Mysterium — die klagende und wiederfindende Demeter, die verschwindende und wiedererscheinende Persephone, der zerrissene und wiedergeborene Dionysos! Es ist eine Wandlung von Freude und Leid, von Entstehen und Vergehen, eine Wandlung also in der Seele sowohl wie in der Natur — und doch zugleich ein religiös empfundenes Götterschicksal. Erwin Rohde hat recht: Die Handlung der eleusinischen Mysterien ward von den Gläubigen zunächst nicht als symbolische, sondern als heilige Handlung empfunden, an der Gottheit sich vollziehend, — und doch betraf sie nicht bloß die Gottheit, sondern zog die *Seelen* der am Mysterium teilnehmenden, miterlebenden Menschen hinein, ihnen am Ende im Anschluß an Persephones Geschick ein seliges Los nach dem Tode verheißend. Rohde mag auch darin recht haben: Dionysos (der spezifisch mystische Gott) ist ursprünglicher Seelengott als Naturgott, der Gott des ekstatischen Seelenaufschwungs — aber die allgemeine Seelenerregung kommt mit der großen Wandlung der *Natur*, äußert sich im bacchantischen Schwärmen durch die Natur, gibt ihrem Gotte Satyrn und ähnliche Naturgeister zur Gesellschaft, und kommt mit dem reifenden Wein, durch dessen Genuß sie gesteigert wird und den sie dem Gotte zum Symbol gibt. Ob sie es nun ursprünglich sind, Demeter und Dionysos werden jedenfalls Gottheiten der Natur und gerade jener Natur, mit der der Mensch in Verkehr kommt, die ihm für Arbeit Früchte spendet und dadurch sein Leben regelt. Und gleichzeitig sind sie Seelengottheiten, Seligkeit verheißend und „Vergottung" im ekstatischen Aufschwung. Gott, Seele, Natur

sind gleichzeitig im mystischen Kult beteiligt. Epiphanie und Aphanie der Gottheit, jauchzender Aufschwung und klagende Ohnmacht der Seele, Blühen und Welken der Natur bilden zusammen eine immer wiederkehrende Wandlung. Gott, Seele, Natur eins im Rhythmus der Wandlung — das ist ja die Grundlehre der Mystik, und sie wurde den frühen mystischen Denkern so schon aus den mystischen Kulten klar.

Die Lebenseinheit von Gott, Seele, Natur wird ja nun aber empfindlich dadurch gestört, daß die Seele dem unendlichen Leben der beiden Totalpotenzen Gott und Natur nicht nachkommen kann. Die Gottheit ist als solche unsterblich. Die Natur gibt sich als stete Wiederkehr; aber der beseelte Mensch zeigt in der Sichtbarkeit einmalige kurze Existenz; doch das Wesen der Mystik ist die Idee der Lebenseinheit von Gott, Seele, Natur, und so fordert sie hier die Anpassung der Seele an die beiden unendlichen Potenzen und gibt so der Seele, was die Gottheit hat und was die Natur hat, Unsterblichkeit und ewige Wiederkehr. Die alte Naturphilosophie lehrt beides. Man sagt, die eschatologischen Lehren seien fremde Zutaten, unzugehörige Konzessionen der Philosophen an die Theologie. Solche Rücksichtnahme auf den Volksglauben ließe sich begreifen, aber auch die auf orphische Privatkulte? Und dabei wäre noch die primäre und zentrale Stellung dieser Lehren, namentlich in manchen Systemen, unbegreiflich. Weit eher könnte man umgekehrt behaupten, die mystische Sehnsucht nach dem ewigen Leben hat diese ganze Philosophie geschaffen. Jedenfalls erkenne ich in der *Seelenwanderungslehre* geradezu eine *notwendige Grundlage der alten Naturphilosophie*; denn die Seelenwanderung ist die Form, in der der Mensch

sich zuerst ganz in die Natur hineinlebt, sich völlig in ihr wiederfindet, fremde Wesen als sich verwandt, als mögliche Formen der eigenen Existenz erkennt. Dadurch erst ist die Natur dem Interesse des Menschen ganz nahe gerückt, dadurch erst ist der Mensch selbst auch in die Natur eingetreten, indem er teilnimmt an dem Kreislauf ihrer Wandlung.

Die Natur ist lebendig wie die Menschenseele, so sahen es jene Alten; doch das Leben der Natur fanden sie als ewige Wiederkehr, als Kreislauf. Aber, sagt Alkmäon (Frg. 2), „die Menschen gehen darum zugrunde, weil sie den Anfang nicht an das Ende anknüpfen können". Doch, sagt Heraklit (Frg. 103), „beim Kreisumfang ist Anfang und Ende gemeinsam". Der Kreis ist die mystische Idealfigur, die deshalb jene alte Astronomie überall wiederfindet. Die alten Naturphilosophen empfinden sehr intensiv die Natur als unendlichen Kreislauf des Werdens, ja, sie steigern vielfach diesen Rhythmus der Wandlung bis zum ewigen Wechsel von Weltentstehen und Weltvergehen. Der „Weg aufwärts" und der „Weg abwärts" bei Heraklit schlingen sich ineinander, wie die Prozesse der Weltvereinigung und Weltentzweiung bei Empedokles (vgl. noch speziell für diesen Kreislauf des Werdens Emp. Frg. 17, V. 13). Leben und Tod gehen unaufhörlich ineinander über; aus Lebendigem wird Totes, aber auch aus Totem Lebendiges (vgl. namentlich Heraklit Frg. 26. 76, Empedokles Frg. 9. 15. 125).

In Wahrheit allerdings gibt es für die alten Naturphilosophen eben keinen Tod, sondern nur Wandlung. Der Tod der einen Form ist nur das Aufleben der andern. „Feuer lebt der Luft Tod und Luft des Feuers Tod; Wasser lebt der Erde Tod und Erde den des Wassers"

(Heraklit Frg. 76). Für die Seelen ist es Lust oder Tod naß zu werden. Die Lust bestehe aber in ihrem Eintritt in das Leben. Anderswo aber sagt er: „Wir leben jener, der Seelen Tod und jene leben unsern Tod“ (Frg. 77). „Für die Seelen ist es Tod zu Wasser zu werden, für das Wasser Tod zur Erde zu werden“. „Aus der Erde wird Wasser, aus Wasser Seele“ (Frg. 36). So ist deutlich die Seele in den Kreislauf der Natur hineingezogen. Nichts stirbt und nichts entsteht, alles wandelt sich. Die *Seelenwanderungslehre* der alten Naturphilosophen *hängt* aufs engste *zusammen* mit ihrer grundlegenden *Leugnung alles Entstehens und Vergehens;* mit diesem Grunddogma lehren sie das ewige Leben. Die Seelen verschwinden nur, um in andrer Gestalt wiedergeboren zu werden; Wiedergeburt, Palingenesie ist, wie Rohde zeigt, der älteste und häufigste Name für Seelenwanderung. Und auch hier wieder stimmt die Naturmystik der Renaissance zu, namentlich Agrippa und Paracelsus lehren: Es gibt keinen Tod, alles Sterben ist Wiedergeburt, und die Erzählungen von der Seelenwanderung haben guten Sinn. Das moriens renasci verkündet Kepler in einem Gedicht als Sehnsucht und sichere Hoffnung.

Aber der in der Natur vielfältig wiederkehrende Kreislauf erhält erst absoluten Charakter, ja, wird überhaupt erst als Kreislauf voll verstanden, indem er zum absoluten Prinzip selbst, zur Gottheit in Beziehung gesetzt wird. Thales bereits soll gesagt haben: Gott ist das Älteste, denn er ist ungeworden, d. h. er ist Anfang alles Werdens. Man pflegt die Echtheit dieses sicher sehr alten Ausspruchs zu bezweifeln, aber gerade die früheste Philosophie sucht ja die *ἀρχή*, das Älteste, den Anfang aller Dinge. Doch sie sucht eben zugleich das Ende aller

Dinge, Anfang und Ende eins setzend im Absoluten. Und so lehrt ja bereits ausdrücklich der nächste Nachfolger des Thales, Anaximander, daß das, aus dem die Dinge entstehen, und das, in das sie vergehen, eins sind. Erst im Absoluten ist die Welt als Kreislauf vollendet, und bereits Anaximander nannte sein Absolutes Gottheit, wie ja schon die Orphik Zeus Anfang und Zentrum aller Dinge nannte. Und wieder müssen wir die Mystik der Renaissance heranziehen: Reuchlin nennt Gott das Erste und das Letzte; Suso, Böhme und andere Mystiker nennen Gott einen Kreis. „Darum sind alle Ausgänge um der Wiedereingänge willen, darum ist des Himmels Lauf alleredelst und vollkommenst, weil er allereigentlichst wieder in seinem Ursprung beginnt, woraus er entspringt. Also ist des Menschen Lauf alleredelst und vollkommenst, denn er gehet allereigentlichst in seinen Ursprung." So spricht die Mystik Taulers und zieht so in ihrer Weise die Menschenseele hinein in den göttlichen Kreislauf der Natur.

Die Verewigung der Menschenseele bedeutet ebenso ihr Gottwerden wie ihr Naturwerden. Gott sein und unsterblich sein sind, wie gesagt, Wechselbegriffe. Thales soll zuerst die Unsterblichkeit gelehrt haben, eine Lehre, die ihm zwar die Neueren wieder abstreiten, die sich aber doch wohl mit dem Pandämonismus und der Allbeseelung gut verträgt[19]. Heraklit ferner spricht häufig genug ja von dem Leben nach dem Tode. Der Pythagoreismus ist voll von Lehren der Unsterblichkeit und Seelenwanderung. Xenophanes (Frg. 7) und Parmenides (Simpl. phys. 39, 19) gedenken ihrer, und gar Empedokles macht sie zum Zentraldogma.

Aber es ist nun wichtig, daß die Lehren nicht nur auf eine Parallele, sondern auf eine Einheit führen: die

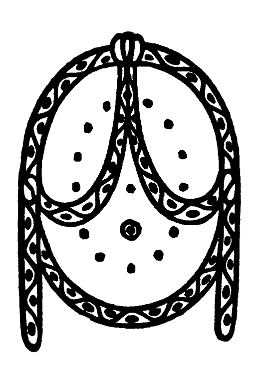
Menschenseele wird unsterblich und ewig, nicht nur *wie* Gott und die Natur, sondern *als* göttliches und *als* Naturwesen. Die Menschen werden in der Seelenwanderung nicht immer Menschen, sondern auch verschiedene Tiere (wobei wohl wieder die Lyrik in ihrer Schilderung der Tiercharaktere die Spekulation angeregt haben kann). Der Mensch wird bei Empedokles auch Pflanze; die Seele wird bei Heraklit zu Wasser und dann zu weiteren Elementen. Aber all dies ist Abstieg der Seele; der Aufstieg führt sie zu den Göttern, und hier nun zeigt sich die alte Naturphilosophie am echtesten als Mystik: in der Vergottung des Menschen, wenn diese Vergottung auch anders, äußerlicher gedacht ist als in der christlichen Mystik. Die mystische Kultlehre der Griechen erhob schon die Seelen der Reinen zu Tischgenossen der Götter. Der Pythagoreismus vor allem erklärt nicht nur die Menschen als „Ebenbilder der Gottheit", sondern er stellt auch ausdrücklich die ethische Forderung an den Menschen, „Gott zu folgen und sich ihm möglichst zu verähnlichen". Pythagoras bereits soll gesagt haben: „wir werden dann am besten, wenn wir zu den Göttern gehn". Heraklit sieht noch näher die Brücke zwischen Himmel und Erde, den Übergang zwischen Mensch und Gott. Der Krieg macht ihm „die einen zu Göttern, die andern zu Menschen" (Frg. 53). „Unsterbliche sterblich, Sterbliche unsterblich: sie leben gegenseitig ihren Tod und sterben ihr Leben" (Frg. 62). Parmenides erhebt sich in seiner großen Anfangsvision zu den Höhen der Unsterblichen. Besonders aber malt ja Empedokles aus, wie schuldige Dämonen aus der göttlichen Höhe herabsinken in die Sterblichkeit der Menschen und niederer Wesen, bis sie, in langer Seelenwanderung geläutert, wieder aufsteigend,

schließlich aus höheren Menschen unsterbliche Götter werden (s. Frg. 112. 115. 146. 147).

Der Weltprozeß ist da überall, bei Anaximander wie bei Heraklit, bei den Pythagoreern wie bei Empedokles, ein moralischer. Er ist mehr oder minder deutlich ein Herabsinken vom göttlichen Urprinzip ins materielle, sterbliche Einzelne und Rückkehr der endlichen Weltfülle ins ewige, göttliche Ureine, im Grunde eine Selbstentfremdung, Selbstentfaltung, Selbstentwicklung, Wandlung Gottes, wie sie eben die Mystik auch zu den Zeiten Böhmes und Schellings lehrte. Bei Böhme wie bei Schelling ist der theogonische Prozeß weltbedeutend. Die theogonische Dichtung ist der Vorläufer und Begleiter der altgriechischen Naturphilosophie, und sie ist mit ihr einig in dem mystischen Grundgedanken der Weltentfaltung aus dem Göttlichen, der göttlichen Werdensfolge. Die theogonische Dichtung hat tief Anregendes für die Naturerkenntnis: sie hat die Wandlung und Folge heilig gesprochen, sie hat ja sogar mehrfach den „Chronos" zu einem Urprinzip gemacht und somit die Bedeutung des Zeitbegriffs vorgeahnt, und sie hat den Kausalitätssinn erweckt, wenn auch im naivst vitalistischen Sinne: die Weltentwicklung als Geburtenfolge — das ist ja, wie der Name sagt, die ursprüngliche „genetische" Auffassung.

So ist insgesamt der Naturerkenntnis eine Fülle von Begriffen aus der Mystik, oder doch aus der Gemeinschaft mit ihr zugeflossen: die Welt als Einheit und als Unendlichkeit, die Welt als Einheit der Mannigfaltigkeit, als harmonisches System, die Welt als Ordnung, Gesetzlichkeit und Notwendigkeit, die Welt als Kraft- und Lebensentfaltung und im Gegensatz dazu als Materie und Elemente, insgesamt als Objekt („Gegenwurf", vgl.

S. 24. 56. 108) gegenüber dem Subjekt, die Welt als Wandlung und Kreislauf, als kausale Folge, als Entwicklung, als Descendenz und Ascendenz, kurz, es sind wohl die obersten Grundbegriffe, das ganze Grundschema aller Naturerkenntnis, das in der Mystik gegeben war. Die Naturerkenntnis hat sich aus der Mystik immer weiter heraus entwickelt; sie ist immer differenzierter, spezialistischer, mechanistischer geworden — aber die Mystik fordert Einheit und Leben. Die Naturerkenntnis[20] hat sich immer weiter von der Mystik abgewandt, und sie soll es, und dennoch ist sie zu der Mystik, aus der sie als altgriechische Naturphilosophie entsprang, zweimal bereits zurückgekehrt, und gerade in den Zeiten des Anlaufs zu höchstem Aufschwung: in der Renaissance und am Anfang des 19. Jahrhunderts. Sollte nicht ein Gesetz darin liegen? Die Naturerkenntnis muß sich in ihrer Entwicklung immer weiter von der zentralen Mystik entfernen, gleichsam immer peripherischer werden, und dennoch muß sie und gerade in ihrem höchsten Fortschreiten, das stets als Wiedergeburt kommt, am tiefsten und bewußtesten den Zusammenhang wahren mit ihren mystischen Wurzeln, mit jenen subjektiven und anthropomorphen, vitalistischen und panentheistischen, kurz idealistischen Quellen, aus denen sie immer wieder neue Kraft zieht, wenn sie im Mechanischen zu veräußerlichen, im Speziellen zu verarmen droht.



ANHANG

ARCHAISCHE ROMANTIK



ch möchte von jenen Ältesten sprechen, mit denen es hell und geistig wird in der Geschichte, von den ersten, die da dachten und schrieben, von den Vätern der Wissenschaft, die man die Patriarchen Europas nennen kann. Denn wir müssen die Alten wieder jung sehen, dann werden die Jungen uns alt anmuten, und wir werden fortschreiten. Aber was sind uns die ältesten griechischen Weisen, die Denker vor Sokrates? Graue Torsi, und aus den starren archaischen Mündern quillt es gar fremd hervor: „alles ist Wasser“ oder „alles ist Luft“ oder „Feuer“ und ähnliches mehr. Uns aber ist alles Stein, und wir sorgen nur, daß beim Examen sich uns nicht „Wasser“ in „Luft“ verwandelt, oder wir dem Anaximenes geben, was des Anaximander war. Und man sagte uns, daß sie alles aus dem Wasser erklärten um einiger Muscheln willen, die sie auf dem Lande fanden — man sagte uns nicht, daß sie in den Muscheln Perlen fanden. Oder fand nicht Altmeister Thales schon Steine „beseelt“ und alles „des Göttlichen voll“? Man sagte uns wohl, daß jene Alten gute Physiker waren — und ich wüßte ein gar schönes Kapitel über Lavoisier und Laplace, Robert Mayer und Darwin vor zweieinhalb Jahrtausenden —, aber man vergaß uns zu sagen, daß jene Alten auch Menschen waren, Menschen mit warm durchflutetem Herzen, ja, vielleicht darum die ersten Physiker, weil sie so volle Menschen waren, daß ihnen das Menschentreiben zu eng und schal war, daß sie Himmel und Erde umfassen mußten, nur in der großen Sprache der Natur ihrer Seele Drang ausdrücken und wiederfinden konnten.

Man sagt mir natürlich, das hieße die Alten gar zu romantisch verstanden, und will es nicht glauben; denn wir haben in der Schule gelernt, daß die Antike klassisch ist und das Klassische der Gegensatz des Romantischen; wir sind überzeugt, daß die Griechen marmorn zur Welt kamen, und sind stolz dagegen auf unsere fieberwallenden Herzen, auf unsere nun wiedererwachte Romantik — ich aber möchte zeigen, daß unsere jüngsten Geistesregungen zugleich die ältesten sind, daß wir durch unsere neuesten Freunde, die Romantiker, gerade auch jene so fremden Urväter der Weisheit verstehen könnten. Ich sage nicht, daß jene Alten Romantiker waren — solche Übertreibung überlasse ich meinen Kritikern. Es wohnen in jenen Anfängern die Keime des Klassischen wie des Romantischen; aber das Romantische ist sichtbarer, weil das Klassische in seiner Reinheit gerade als Reife, als Mannesblüte herauskommt, das Romantische aber als knospende Sehnsucht, als Jugendgärung und darum als Stimmung der Frühzeit.

Oder was will man sonst noch für Kennzeichen des Romantischen nennen? Den Schwärmerzug im Antlitz des Denkers? Den Denker auf dem Pegasus, ja, mit ihm zum Kentauren verwachsen? Also die Einheit des Poeten und Philosophen, wie sie die Romantik so laut verkündet? Ich wüßte keine Periode der Philosophie, in der jene Einheit mehr verwirklicht war als eben die Frühzeit griechischen Denkens. Wenn sie nicht schon in Versen schrieben, wie Xenophanes der alte Sänger und Parmenides und Empedokles, so schrieben sie, wie Heraklit, noch kühner poetisch in Bildern.

Aber, sagt man, es waren Naturepiker, und die Romantik ist in der Wurzel lyrisch, tönt subjektiv und

schwelgt in den Tiefen der Seele, im Kult des Persönlichen und des Genialen. „Ein Philosoph muß von sich selbst reden, so gut wie ein lyrischer Dichter", sagt Fr. Schlegel. Doch die ältesten Denker in Hellas sind nicht umsonst die Zeitgenossen gerade der Lyriker; sie reden erstaunlich viel von sich selbst und treiben einen ganz unhellenischen Geistesheroenkult und wühlen in ihrer Seele. „Ich habe mich selbst erforscht." „Dem Menschen ist sein Sinn sein Gott." „Der Seele ist das Wort eigen, das sich selbst mehrt." „Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden und ob du jegliche Straße abschrittest; so tiefen Grund hat sie." Neben diesen Zaubersprüchen Heraklits klingen fast schal die Romantikerworte: „Die Tiefen unseres Geistes kennen wir nicht." „Das größte Geheimnis ist der Mensch sich selbst."

Aber, erinnert man, die Romantik „verlangt und sieht allenthalben Geheimnis". Romantiker sind Symboliker und Mystiker überhaupt; sie wollen den „Schein des Endlichen mit der Wahrheit des Unendlichen in Beziehung setzen und in sie auflösen durch Allegorie, durch Symbole"; denn „aller Sinn ist symbolisch"; sie wollen nur für die Eingeweihten schreiben, im Mysterienstil: „Die Natur ist unbegreiflich per se." „Das Höchste kann man eben, weil es unaussprechlich ist, nur allegorisch sagen." „Jeder Begriff von Gott ist leeres Geschwätz." Doch ist all das gar so fern von der Mysterienweisheit der Pythagoreer, der Genossen der Orphiker, und von all den Sprüchen eines Xenophanes und Alkmäon, Heraklit und Empedokles über die „unerforschliche", „unaussprechliche" Gottheit, die nur Glaubenssache sei? „Die Fülle des Göttlichen entflieht der Erkenntnis des Ungläubigen." „Die Natur liebt es, sich zu verstecken," ruft

Heraklit der Dunkle, der sich selber zu verstecken liebt, wie die Natur und wie der Gott, den er verkündet: „Der Herr des Orakels zu Delphi sagt nichts und verschweigt nichts, sondern er deutet an." Als Fr. Schlegel sich rechtfertigen muß ob seiner Dunkelheit und den „Mystizismus des Ausdrucks" geradezu fordert, da klagt er: „Aber Apoll, der nicht verschweigt und nicht sagt, sondern andeutet, wird nicht mehr verehrt" — so hallen die Worte Heraklits wie versunkene Glocken nach Jahrtausenden wieder. Und Heraklit wußte es: „Die Sibylle, die mit rasendem Munde Ungelachtes und Ungeschminktes und Ungesalbtes tönen läßt, reicht mit ihrer Stimme durch tausend Jahre; denn der Gott treibt sie." Ja, der Gott trieb ihn, auf den am reinsten Fr. Schlegels Wort gemünzt ist: „der dichtende Philosoph, der philosophierende Dichter ist ein Prophet." Und er schreibt in Pythiasprüchen, in Aphorismen, Fragmenten — wie die Romantiker.

Es wäre klein zu glauben, daß der gemeinsame Propheten- und Dichterstil nur eine Äußerlichkeit ist. Er kommt aus der inneren Einheit von Denker, Dichter und Prophet, die bei den Althellenen, da die Geistesberufe und Seelenkräfte noch ungeschieden ineinanderlagen, Natur war, bei den Romantikern aber, weil eben doch nicht mehr ganz wiederherstellbar, Kunst war und Sehnsucht, Tendenz und Programm. Und hier schon kann man erraten, warum ich in jenen Alten so viel Romantisches und doch keine Romantiker sehe. Sie haben ähnlichen Geistesinhalt wie die Romantiker, aber sie haben ihn, schillerisch zu reden, „naiv", während die Romantiker ihn „sentimentalisch", strebend, wollend haben. Jene haben ihn, ohne ihn zu wollen. So streiten

sie auch gegen Dichter und Hierophanten, gerade weil sie sich noch eins fühlen mit ihnen und scheiden wollen von ihnen, mit denen die Romantiker eben wieder zusammenstreben. Sind aber Dichter, Denker und Prophet, spezieller Lyriker, Physiker und Theosoph in ihren Funktionen verschmolzen, so sind auch die Stoffe verschmolzen, die sie durchleben, und so ergibt sich aus der Berufs- und Funktionseinheit eine dogmatische Einheit: die Einheit von Seele, Natur und Gott. Es ist die Grundlehre der Mystik, in der sich die Althellenen und die Romantiker zusammenfinden. Und Seelisches, Sinnliches, Göttliches, deren durchlebte Einheit sie verkünden, müssen sie durcheinander deuten, und darum symbolisieren sie, dunkel für alle, die nicht Gleiches erleben. Für Fr. Schlegel ist „die Unendlichkeit des menschlichen Geistes, die Göttlichkeit aller natürlichen Dinge und Menschlichkeit der Götter das ewige große Thema". Es ist auch das ewige große Thema für jene ältesten griechischen Philosophen. Sie lehren die Göttlichkeit der Seele, die Beseeltheit der Welt und die Weltlichkeit Gottes.

Sie kommen aus der Nähe des Orients und von Mythologie und Mysterien her, in die gerade die Romantiker wieder hineinstreben. „Im Orient müssen wir das höchste Romantische suchen." „Kern, Zentrum der Poesie ist in der Mythologie zu finden und in den Mysterien der Alten." Diese Phantasten! rufen die Modernen und entsetzen sich von der Höhe ihrer empirischen Wissenschaft über solche Novalisworte: „die Physik ist nichts anderes als die Lehre von der Phantasie", und „sichtbare Gegenstände sind der Ausdruck der Gefühle". Sollten wir nicht lieber aufmerken, daß ihnen die Gefühle auf das *Sichtbare* gehen und die Lehre von

der Phantasie eben *Physik* ist? „Geist ist Naturphilosophie“, ruft Fr. Schlegel, und für Novalis ist der „Dichter Vorstellungsprophet der Natur“ und „Metaphysik und Astronomie *eine* Wissenschaft“. Es stimmt am besten, es stimmt geradezu als Apologie für die spekulativen, kosmologischen Dichter, für die Naturpoeten, mit denen die griechische Philosophie beginnt. Sie verweltlichen ihr Inneres bis zum Materialismus, und sie verinnerlichen die Welt bis zum Anthropomorphismus. Die Welt wird ihnen zum lebenden Wesen, das atmet, das eine rechte und linke Seite hat, das wandert, das zwischen Hunger und Sättigung wechselt. Die Welt wird zum „Makranthropos“, der Mensch zum „Mikrokosmos“ — bei den alten Naturphilosophen wie bei den Romantikern. „Ein vergeistigtes, sittliches Weltall“, zu dem Novalis zurückkehren will, hat schon der uralte Anaximander geschaut in seiner Welt als Bußordnung, und der alte Heraklit in seinem naturgesetzlichen Weltgericht, und die alten Pythagoreer in ihrem Tanz der Gestirne als Tempeldienst. Und wie jene Physiker auch idealistisch, so sprechen die Romantiker auch materialistisch. „Denken — auch Galvanismus“, „Denken ist eine Muskelbewegung“. Ihr meint, so spräche Karl Vogt oder Haeckel, aber Novalis ist's, der Romantiker.

Die modernen Richtungsbureaukraten werden es nimmer begreifen, wie gerade der Naturalist in Romantik, gerade der Romantiker in Naturalismus umschlägt. Er naturalisiert die Seele, indem er die Natur durchseelt. Derselbe Novalis wünscht dem Menschen „die süße Leidenschaft für das Weben der Natur, das Auge für ihre entzückenden Mysterien. Lernte er nur einmal fühlen! — Dann gingen die Gestirne in ihm auf, er lernte die

ganze Welt fühlen“ — Ja, sie lernten die Welt fühlen, und die Gestirne begannen ihnen göttlich zu tanzen. So ging es den alten Naturspekulanten — denn man muß die Natur fühlen lernen, ehe man sie denken lernt; sie muß erst den Menschen ansprechen, vor ihm aufblühen in glänzenden Farben —, aber kommen nicht die Farben aus dem Menschen? In jenem Jahrhundert, da die griechische Seele am höchsten aufschwoll im Machtgefühl des Tyrannen, im Liebesgefühl des Lyrikers, im mystischen Drang des Orphikers und des Bacchanten, da hob auch das griechische Denken sich in dionysischem Schwung zum Welterlebnis, zur Allerfassung, zur glänzenden Schau der Natur. Es war ein Gefühlsdenken — das war seine Größe, denn eben vom schwellenden Gefühl ward das Denken zur Weite der Spekulation emporgetragen —, und das war seine Grenze, die überwunden ward im kritischen d. h. im sondernden, Gefühl ablösenden Fortschritt der Wissenschaft. Doch immer wieder, wenn sich die Wissenschaft verjüngen will, muß sie die Welt erleben, in Einheit mit dem Gefühl erfassen, daß sie ihr neu werde. Das ist das zeitweilige Recht der Romantik, die erneuen, verjüngen will. Einen Becher kredenzt sie, der uns von Zeit zu Zeit beleben, doch nicht in stetem Genuß trunken machen soll. Und eben das Wesen und Wollen der Romantik ist nicht Denken und nicht Fühlen, sondern die selige und oft so unselige Einheit beider. Wollen wir darum nicht nur die Romantiker verstehen, sondern jene ältesten Denker, in denen die Einheit von Denken und Fühlen so viel ursprünglicher gegeben ist, so müssen wir Psychologen werden und uns fragen, was das Fühlen bedeute und wie es das Denken färben muß, in das es einströmt.

Natürlich künstlerisch-religiös; denn Kunst und Religion sind ja ebenso ausgebautes Fühlen wie die Wissenschaft ausgebautes Denken. Und so liegt im Gefühlsdenken schon jene alte Einheit von Denker, Dichter und Prophet, und auch die Einheit ihrer Stoffe: Welt, Seele, Gott. Und die Althellenen treiben's wie die Romantiker, nur noch ursprünglicher, kräftiger: sie verweltlichen, verkörpern alles, sie beseelen alles, sie vergöttlichen alles. So treiben sie's von Thales an, von dem nur drei Sätze sicherstehn: alles ist *Wasser*, alles ist des *Göttlichen* voll, und im Magneten zeigt sich selbst der Stein *beseelt*. Aber wie können Natur, Gott, Seele eins werden? Nur im Erlebnis des Gefühls. Und nun: was sagen wir, wenn wir „fühlen“ sagen? wie wird die Welt dem Fühlenden?

UNENDLICHER STROM

Denkst du, so schneidest du scharf und setzest Grenzen oder bindest fest; doch wenn du's fühlst, so geht's wie ein Strom dir durch die Seele, ein grenzenlos flutender, daß du nicht weißt von Anfang und Ende. Ein sanfter Strom ist's oder auch ein wilder, reißender. Tiecks Sternbald sieht in sein bewegtes Gemüt „wie in einen unergründlichen Strudel, wo Woge an Woge sich drängt und schäumt, eine endlose Wut des erzürnten Elements!“ Schäumende, flutende Seelen sind die Romantiker, ruhelos Bewegte; ewige Wanderer sind sie wie ihre Helden. Fr. Schlegel rät „jungen Wahrheitsfreunden statt der Schule lieber eine Reise um die Welt“. Gerade die ältesten „Wahrheitsfreunde“ haben es befolgt. Solon durchwandert die Welt „philosophierend“ — in solcher Verbindung erscheint ja das Wort zum ersten-

mal bei Herodot. Die Legende übertreibt nur wenig die Geschichte, wenn sie bald Thales und Anaximander weit auf Reisen schickt und vor allem den Allüberall Pythagoras. Sind nicht so manche der alten Schulhäupter Auswanderer, und erzählt nicht Empedokles selbst von seinen Wanderschaften, und Xenophanes, daß er 67 Jahre lang die Lande durchschweift habe, und noch Demokrit, daß er die weitesten Reisen seiner Zeit gemacht?

Wie sie die Welt durchwandern, so wandelt sich ihnen die Welt. In wechselnden Bildern erscheint ihnen die Welt, bis sie zum Spiegel ihres wanderlustigen Lebensdranges wird. Sie erleben die Welt, d. h. sie fühlen sie, d. h. sie erleben sie als unendlichen Strom. Und so verkünden die Ionier die Welt als unendlichen Wandel, bis der letzte das Fazit zieht: alles fließt. Grob sagt es Thales: alles ist Wasser. Sagt's schärfer, ruft Anaximander: das Unendliche muß es sein, denn das Unendliche nur ist unerschöpflich im Wandel. Sagt's schärfer, ruft Anaximenes: Luft muß es sein, das bewegliche Wandelwesen der Welt. Sagt's schärfer, ruft Heraklit: Feuer ist's, das ewig flackernde. Es ist eine Steigerung des schäumenden Weltgefühls und zugleich der Wandelkraft bis zur stärksten, heißesten, bis zur Leidenschaft: das Wasser des Thales schwillt zum Unendlichen des Anaximander, wallt dampfend auf in der Luft des Anaximenes, bis es die Erhitzung vollendet im reinen Feuer Heraklits. Unsere Historiker nennen das natürlich spielende Konstruktion. Aber was fragt die Geschichte nach unsern Historikern? Und gar die Geschichte der Spekulation nach den Feinden der Spekulation? Ideen haben ihre eigene Kausalität; die Idee der unbegrenzten Wandlung mußte sich steigern und hat sich gesteigert von Thales bis Heraklit — mehr soll es nicht sagen.

Die Romantiker fühlen ihn nach, den unendlichen Weltstrom. Novalis sieht „wie ein unermeßliches Schauspiel die Erzeugungsgeschichte der Natur“ aus der „unendlichen Flüssigkeit“. Vor allem aber jener Drang, der den ionischen Horizont aufreißt zur Lehre unendlicher Welten, der Anaximander das Unbegrenzte selber zum Weltprinzip zu erheben treibt, dieser Unendlichkeitsdrang ist's ja, der gerade auch die Romantiker ganz durchschauert, ja der sichtbarste Grundzug ihres Wesens wird. Und sie wissen, daß sie mit ihrem Unendlichkeitszuge an die Frühantike, an Ursprüngliches, an dichterische Gefühle rühren. Fr. Schlegel preist das Streben nach dem Unendlichen in den griechischen Lyrikern, den Zeit- und Landsgenossen der Naturphilosophen. „Sättigt das Gefühl des Lebens mit der Idee des Unendlichen, und ihr werdet die Alten verstehen und die Poesie.“ „Nichts ist dem Geiste erreichbarer als das Unendliche.“ Doch sie fassen das Unendliche eben gerade im Sinne Anaximanders als das Unerschöpfliche, als die Werdensfülle der Natur, als das göttliche „Chaos“, aus dem „unendliche Welten“ entstehen. „Das Unendliche in jener Fülle gedacht ist die Gottheit — das ewige Leben — das einzig unendliche Volle“, „die ‚unendliche‘ heilige Lebensfülle der bildenden Natur“, die „ewige Agilität des unendlich vollen Chaos“, das „nach neuen und wundervollen Geburten ringende Chaos, welches unter der geordneten Schöpfung, ja in ihrem Schoße sich verbirgt“. Solche Romantikerworte muß man lesen, will man dem alten Anaximander ins Herz schauen, dem unendliche Weltgeburten aus dem unendlichen Schoße aufsteigen.

„Wem regt sich nicht das Herz in hüpfender Lust, wenn ihm das innerste Leben der Natur in seiner ganzen

Fülle in das Gemüt kommt, wenn dann jenes mächtige Gefühl, wofür die Sprache keine andre Namen als Liebe und Wollust hat, sich in ihm ausdehnt wie ein gewaltiger, alles auflösender Dunst, und er bebend in süßer Angst in den dunkeln, lockenden Schoß der Natur versinkt, — nichts als ein Brennpunkt der unermeßlichen Zeugungskraft, ein verschluckender Wirbel im großen Ozean übrig bleibt! Was ist die überall erscheinende Flamme?" Hier haben wir bei Novalis in einem Atem alle Weltgestalten der alten Ionier wie im Traum angedeutet und noch andere der späteren, den Weltozean des Thales, den dunklen Naturschoß Anaximanders, des Anaximenes allgewaltigen Dunst und die Allflamme Heraklits, und man sieht, wie sie alle als Bilder aus dionysisch geschwellter Seele aufsteigen, die sich eins fühlt mit der Natur — und war nicht auch den Ioniern das reine Wesen der Welt und das Wesen der Seele stofflich eins?

Wer mir nun sagt, ich hätte den alten Ioniergeist in jenes Novaliszitat hineingekünstelt, der lese nur ebendort, „in den Lehrlingen zu Sais," die folgenden Zeilen: „Nicht unwahr haben alte Weisen im Wasser den Ursprung der Dinge gesucht, und wahrlich, sie haben von einem höheren Wasser als dem Meer- und Quellwasser gesprochen. In jenem offenbart sich nur das Urflüssige, wie es im flüssigen Metall zum Vorschein kommt, und darum mögen die Menschen es immer auch nur göttlich verehren. Wie wenige haben sich noch in die Geheimnisse des Flüssigen vertieft, und manchem ist diese Ahndung des höchsten Genusses und Lebens wohl nie in der trunkenen Seele aufgegangen. Im Durste offenbart sich diese Weltseele, diese gewaltige Sehnsucht nach

dem Zerfließen. Die Berauschten fühlen nur zu gut diese überirdische Wonne des Flüssigen, und am Ende sind alle angenehmen Empfindungen in uns mannigfache Zerfließungen, Regungen jener Urgewässer in uns. — Wie viele Menschen stehen an den berauschenden Flüssen und hören nicht das Wiegenlied dieser mütterlichen Gewässer und genießen nicht das entzückende Spiel ihrer unendlichen Wellen!“ Heraklit hörte es und genoß es, er, der die Welt einem unendlich strömenden Fluß verglich, in den man nicht zweimal herabsteigen könne, und dem Spiel eines Knaben am Meeresstrande, und auch einem Mischtrank, der geschüttelt werden müsse. Denn auch er war ein „Berauschter“ und dionysischen Geistes voll wie hier Novalis.

Es ist in den Ioniern *eine* sich steigernde Idee der ewig wechselnden Lebensfülle, vom Wasser des Thales bis zum Feuer des Heraklit, und die Romantiker erneuern sie natürlich am meisten in der höchsten, extremsten Gestalt des Welt- und Seelenfeuers, als unbewußte Herakliteer. „Betet das Feuer an“, fordert ausdrücklich Fr. Schlegel und bekennt: „ich verehre das Feuer“, und preist die „feurige Vernunft“ gegenüber der „wässrigen“ genau wie Heraklit die feurig trockne Seele gegenüber der feuchten. „Im Centro liegt das ew'ge Feuer verhüllet“, beginnt Tiecks Sonett an Fr. Schlegel, und Goethe spricht von Feuerluft aus Fr. Schlegels Laboratorium. Früher gab es Phantasten, die den Feuerverehrer Heraklit zum Anhänger Zoroasters machten; seitdem gibt's nur Puristen, die ihn von jedem parsischen Einfluß fernhalten. Er war vielleicht nicht viel mehr Parse als der neue Zarathustra, aber wie denken sich's wohl unsere Puristen, daß Heraklit von der Religion des Volkes nichts gehört

haben sollte, unter dessen Herrschaft er lebte? — „Die Sonne wie ein Gott — ist das Leben der Planeten etwas anderes als Sonnendienst? Auch hier kommst du uns entgegen, uralte, kindliche Religion der Parsen, und wir finden in dir die Religion des Weltalls.“ So spricht der fromme Novalis, der den „Magier“ sucht; doch er zieht es auch zu innerlichen Parallelen. „Die Sonne ist in der Astronomie, was Gott in der Metaphysik; Freiheit und Unsterblichkeit sind wie Licht und Wärme.“ „Wir sind mit nichts als mit der Erhaltung einer heiligen und geheimnisvollen Flamme beschäftigt.“

Aber was wollen sie, Heraklit wie die Romantiker, sagen mit jenem Feurigen, das sie göttlich herrschend durch Welt und Seele lodern lassen? Die Flamme ist ihnen das Bild und die Kraft des Lebens, das sie fühlen, das Seele und Welt eint, es ist die unendliche Wandlungsmacht, die treibend und verzehrend in ewigem Wechsel von Entstehen und Vergehen auf- und niedersteigt. Und die Einheit der zwei Wege, die Einheit des Auf und Ab im ewig umschlagenden Werdeprozeß, von der Heraklit spricht, kehrt mit dem Flammenbilde wieder bei Novalis: „Der Akt des sich selbst Überspringens ist überall der höchste, der Urpunkt, die Genesis des Lebens. So ist die Flamme nichts als ein solcher Punkt, alles Leben ist ein überschwenglicher Erneuerungsprozeß, der nur von der Seite den Schein des Vernichtungsprozesses hat. Das Präzipitat des Lebens ist ein Lebendiges, Lebensfähiges. Wie sich Wärme zur Flamme verhält, so Geist zum Leben.“

Lebensbetoner, Vitalisten sind die alten Ionier wie die Romantiker; und man hat jene als Stoffbetoner, als Materialisten mißverstanden, wie die Romantiker als

Naturverächter! Aber das Leben eint beiden Natur, Seele, Gott. Auch die Romantiker suchen Wahrheit in der Natur: „Es gibt nur ein wirkliches System — die große verborgene, die ewige Natur oder die Wahrheit." Die Natur aber ist ihnen „das Antlitz einer Gottheit". „Gott erblicken wir nicht, aber überall erblicken wir Göttliches; zunächst und am eigentlichsten jedoch in der Mitte eines sinnvollen Menschen." Auch die alten Ionier sind Pantheisten und finden das Göttliche am reinsten in der Seele. Gott ist ihnen die Weltseele, das Allwesen, das Universale der Natur. „Alles wird mit Gottes Geißel zur Weide geführt", lehrt Heraklit und hört nicht auf zu mahnen, dem Universalen, der göttlichen Natur zu folgen. Und fast wörtlich klingt es bei Novalis nach: „Man wird nie den Weg fehlen, wenn man auf das Allgemeine in uns und um uns achtet", und die individuelle Seele solle mit der Weltseele übereinstimmend werden. Er spricht von der „Weltvernunft", wie der alte Ephesier. Vor Gott ist alles schön, gut, gerecht, nur für die Menschen nicht, sagt Heraklit. Novalis pointiert es: Für Gott gibt es gar keinen Teufel — aber für uns ist er ein leider sehr wirksames Hirngespinst.

Gott, Seele, Natur — alles ein Feuer, alles ein Leben, eine unendliche Wandlung! Alles fließt, es gibt kein Sein, es gibt nur Werden, verkündet der Feuergeist Heraklit. Ewig Werdende sind die Romantiker; sie wissen es und wollen es sein. „Man kann nur Philosoph werden, nicht es sein", behauptet Fr. Schlegel und preist die „göttliche Unruhe" Lessings und lehrt geradezu: „die romantische Dichtart ist noch im Werden, ja das ist ihr eigentliches Wesen, daß sie ewig nur werden, nie vollendet sein kann." „Im Universum der Poesie selbst aber ruht

nichts, alles wird und verwandelt sich.“ Die Romantiker sagen’s vom Universum der Poesie und Heraklit vom Universum der Natur. Wollt ihr auf den Unterschied pochen? Die Romantiker erklären ja eben die Natur für ein „Gedicht“ und lehren: „willst du ins Innere der Physik eindringen, so laß dich einweihen in die Mysterien der Poesie“. „Wenn man echte Gedichte liest und hört, so fühlt man einen inneren Verstand der Natur sich bewegen — Naturforscher und Dichter haben durch Eine Sprache sich immer wie Ein Volk gezeigt. — Wenn diese mehr das Flüssige und Flüchtige mit leichtem Sinn verfolgten — —“ „alle heiligen Spiele der Kunst nur ferne Nachbildungen von dem unendlichen Spiele der Welt“. Und so dichtet Novalis vom „Urspiel jeder Natur“ und fühlt sich fähig die Natur, „das eine Gedicht der Gottheit“, das „unendliche Spielwerk“ zu verstehen. Alles ein Spiel — das ist erzromantisch gedacht, und die Romantik beruft sich auf die alte Lyrik jenes Simonides, der das Leben rät wie ein Spiel zu nehmen. Aber wißt ihr, wer es noch lauter gesagt? Heraklit verglich die menschlichen Gedanken Kinderspielen und den ganzen Weltlauf dem Spiel eines Knaben, der Steine auf dem Brett hin und her zieht, der am Strande Sandhügel aufwirft, die immer wieder einstürzen.

Alles ein Spiel, Gedanke und Natur, Seele und Welt, so lehrt er, und alles zugleich ein Kampf! Alles ein Auf und Ab, ein Wandel und Umschlag, ein Wechsel von Gegensätzen — Ebbe und Flut, Wellenspiel zog ihm durch Seele und Welt. Alles ist Gegensatz, alles schlägt ineinander um, alles wird eins im Umschlag der Gegensätze: Tag wird zu Nacht und Nacht zu Tag, Schlafen und Wachen, Tod und Leben sind eins, alles ist zugleich

kalt und warm, jung und alt, gut und schlecht. So verkündet es Heraklit, und so jagen sich die Kontraste und schlagen als relative zusammen auch in der flutenden Seele der Romantik. „Zwischen Gut und Böse, zwischen Freude und Leid“ findet Tieck „nur eine Sekunde“, und für Novalis ist „der Mann gewissermaßen auch Weib, so wie das Weib Mann“, und „Glück und Unglück sind in beständiger Wage“. Fr. Schlegel lebt „in einem Wechsel von Schwermut und Ausgelassenheit“, in „wachenden Träumen“, und Novalis wünscht eine Vermischung des Tragischen und Komischen und möchte immer zugleich schlafen und wachen. „Leben ist der Anfang des Todes“, „Tod und Leben sind eigentlich eins“, „der Tod ist das Leben“. Und wie hier die Romantiker, so beeifert sich Heraklit mit erstaunlich vielen Aussprüchen den Gegensatz und wiederum die Einheit gerade von Schlaf und Wachen, von Leben und Tod herauszuarbeiten. „Der Lebende berührt den Toten, der Wachende den Schlafenden.“ Und doch sind ihm die Unphilosophischen Schlafende, wie für den Romantiker Philosophieren „nur ein dreifaches oder doppeltes Wachsein“. „Selbst der Schlaf ist nichts als Flut jenes unsichtbaren Weltmeers und das Erwachen das Eintreten der Ebbe.“ So sagt Novalis. Deutet er uns Sprüche Heraklits? „Die trockene Seele die weiseste;“ „die Schlafenden Mitwirker am Weltgeschehen —“

Schlaf und Wachen, Tod und Leben geben ihnen ja den großen Wellenschlag des unendlichen Lebensprozesses; denn auch der Tod gehört zum Leben. „Der Tod Mittel zum Leben“; „durch den Tod wird das Leben verstärkt“. „Nur in der Mitte des Todes entzündet sich der Blitz des ewigen Lebens.“ „Tod ist Verwandlung.“ Tod

und Leben sind eigentlich eins, so verkünden's die Romantiker. Tod als Verwandlung, Unsterblichkeit, Aufleben aus dem Tode verkündet auch Heraklit. Denn Eins sei Hades und Dionysos, der Todesgott und der Lebensgott. „Dieser Naturgott", fährt Novalis hier gleichsam fort, „ißt uns, gebiert uns — läßt sich von uns essen, von uns zeugen und gebären."

Die Welt ist ewiger Wechsel, ein ringendes Auf und Ab, und sie muß umgerührt werden, wie der Gerstentrank, der sich sonst zersetzt — so spricht der philosophische Bacchant und Myste Heraklit, wie auch die alten Orphiker dem Mischkrug des Dionysos Weltbedeutung gaben. Die Welt ist Gärung, schäumende Mischung der Gegensätze, Kampf, und Kampf füllt auch die Seele. „Mir aber ist die Polemik das Siegel von der lebendigsten Wirksamkeit des Göttlichen im Menschen", sagt Fr. Schlegel, und die Romantik schlägt gegen den „Pöbel" mit „heiligem Zorn" und so unermüdlich wie Heraklit, der zornige Streiter, der „Pöbelschmäher", dem der Krieg der Vater und König der Dinge ist. Die Welt ein Kampf und ein Spiel, ein Fluß und ein Feuer, eine ewige Wandlung, ein unendliches Leben, voller Leidenschaft —

RHYTHMUS UND HARMONIE

Da tönt Musik; ruhige Harmonien sänftigen die Leidenschaft, regeln den unendlichen Fluß; feste Rhythmen schlagen bändigend in das stürmische Allegro der Ionier. Der altgriechische Geist spricht sein zweites Wort in den Pythagoreern. Doch nehme man's nicht grob als Folge. Der pythagoreische Reigen schlingt

sich schon mitten hinein in den ionischen, wie im Kanon die tiefere Stimme in die höhere einfällt; und die Ionier lassen schon als Oberton mitklingen, was die Pythagoreer als Melodie herausheben: schon Anaximander hört hinter der rauschenden Unendlichkeit des Werdens den dumpfen Schlag einer Weltuhr, die „Notwendigkeit" als „Ordnung der Zeit", und gerade der schäumende Heraklit spricht von den festen Maßen des Werdens und der Welt als Harmonie der Gegensätze. Die Welt als Harmonie der Gegensätze, als Ordnung des Unbegrenzten — so nehmen sie auch gerade die Pythagoreer; aber sie lassen mehr die Ordnung und Harmonie anklingen und die Ionier mehr das Unbegrenzte und das Ringen der Gegensätze.

Unsere alten Lehrbücher setzen hier eine Kluft zwischen die Griechen des Ostens und die Griechen des Westens. Sie sehen nicht, daß Pythagoras aus den Wassern Ioniens nach dem Westen kam, daß ionisches und pythagoreisches Prinzip sich ergänzend und bedingend, sich mitsetzend ineinanderschlagen wie Material und Form, wie Lauf und Zügel, Zeit und Maß, Sang und Takt. Nur aus dem Grenzsinn erfaßt man das Unbegrenzte, nur aus dem Schrankenlosen die Schranke, nur vom Festen aus schätzt man den Strom, nur vom Strom aus das Feste. Man mußte schon pythagoreisch fühlen, um ionisch zu denken, und man mußte noch ionisch fühlen, um pythagoreisch zu denken.

Verstehen wir's nur wieder aus dem lyrischen Denken, aus dem Wesen des Gefühls. Kann man denn dichterisch fühlen ohne zu formen? Nehmen wir ein Gedicht: es ist Leidenschaft gezähmt durch Metrum und Rhythmus. Der ionische Fluß drängt selber zum pythagoreischen Maß. Die Naturphilosophen die Zeitgenossen der Lyriker!

Gefühl — das heißt zunächst ein unbegrenzter lebendiger Strom. Wohin strömt seine Fülle? Zur Harmonie. Gefühl — das heißt auch der Drang nach Harmonie. Die Musik die reinste Gefühlskunst! Die Pythagoreer sind Musikfanatiker — wie die Romantiker. Die Pythagoreer, heißt es, begannen den Tag mit Musik, sänftigten die Leidenschaften durch Musik, nannten die Philosophie Musik, deuteten das Wesen aller Dinge durch Musik, erklärten das ganze Weltall „gemäß der Harmonie", lehrten den „Tanz" der Gestirne und ihren ewigen Sang nach der „Sphärenharmonie". Alles sei Harmonie. Der Romantiker möchte „in der großen Harmonie des Alls untergehen". Novalis wünscht, „daß der Mensch die innere Musik der Natur verstände und einen Sinn für äußere Harmonie hätte", und er lehrt, „wie die Gestirne sich zu melodischem Reigen vereinigt hätten". „Man möchte sagen, die Natur tanzt." „Die Natur ist eine Äolsharfe, ein musikalisches Instrument." „Die musikalischen Verhältnisse scheinen mir recht eigentlich die Grundverhältnisse der Natur zu sein." „Ist's nicht wahr, daß Steine und Wälder der Musik gehorchen?" So fragt Novalis, und er kennt den „tiefen Sinn der alten orphischen Sage von den Wundern der Tonkunst als der geheimnisvollen Lehre von der Musik als Bildnerin und Besänftigerin des Weltalls". Er fordert den „Philosophen als Orpheus". Und orphischen Geistes voll sind die alten Naturphilosophen und gerade die Pythagoreer.

Man hat Pythagoreismus und Orphik die männliche und die weibliche Seite derselben Grundrichtung genannt; eng verbunden erscheinen sie, wie die Pythagoreer verbunden sind mit den Frauen, deren Namen bei dieser Philosophenschule so laut vortreten wie sonst bei keiner

antiken, so laut fast wie die Frauen bei den Romantikern. Heiliger Ordnung beugen sich die Frauen. Die Romantikersehnsucht, „Gott ähnlich zu werden“ und das ganze Leben zum „Gottesdienst“, zum „Priesterdienst“ zu machen, war schon bewußtes Streben der alten Pythagoreer. Das Menschenleben soll eine Ordnung werden, wie das Weltall harmonische Ordnung ist, ein Kosmos — so nannten es zuerst die Pythagoreer. Kosmos heißt Schmuck — will mans verstehen, so höre man Novalis die andächtige Naturbetrachtung fordern, die die Welt „in ihrer Fülle und ihrer Verkettung zu erfassen“ sucht, „über der Vereinzelung den blitzenden Faden“ nicht vergessend, „der reihenweise die Glieder knüpft und den heiligen Kronleuchter bildet“, und sich „beseligt findend in der Beschauung dieses lebendigen, über nächtlichen Tiefen schwebenden *Schmuckes*“.

Die Welt ist eine Ordnung, das Leben soll es sein. Die Welt ist Harmonie von Gegensätzen, so finden die Pythagoreer; das Gleichgewicht im menschlichen Leben, so findet Fr. Schlegel mit Wilhelm Meister, kann nur durch Gegensätze erhalten werden. Das menschliche Leben besteht in Gegensätzen, so fand es schon der den Altpythagoreern angereihte Alkmäon, und es im Gleichgewicht zu erhalten, fühlte er sich berufen als Arzt. Jetzt verstehen wir Novalis: „Jede Krankheit ist ein musikalisches Problem, die Heilung eine musikalische Auflösung. Je kürzer und dennoch vollständiger die Auflösung, desto größer das musikalische Talent des Arztes. — Sollte man nicht Krankheiten durch Krankheiten kurieren können?“ „Alle Künste und Wissenschaften beruhen auf partiellen Harmonien.“

Alles ist Musik und darum alles Zahl, so lehren die Pythagoreer schon von ihrem Altmeister an, der den

Ton an der Saite maß. Sie sind so eifrige Mathematiker, wie sie Musiker sind. Sie sind es, die Romantiker wiederum wollen es sein. Sie preisen die Mathematik und gerade als Weltdeutung ganz pythagoreisch, ja, überpythagoreisch. Sie fordern nicht nur „mathematischen Enthusiasmus", Novalis ruft selber enthusiastisch: „die Mathematiker sind die einzig Glücklichen". „Das Leben der Götter ist Mathematik." „Der Mathematiker weiß alles." „Alle historische Wissenschaft strebt mathematisch zu werden, die mathematische Kraft ist die ordnende Kraft. Jede mathematische Wissenschaft strebt wieder philosophisch zu werden, animiert oder rationalisiert zu werden; dann poetisch, endlich moralisch, zuletzt religiös." Es ist eine Rückkehr, man sieht die Übergänge bei den religiös-moralisch-künstlerisch-philosophisch-mathematischen Pythagoreern. Und man siehts an den Romantikern, wie Gefühl, Musik sich in Maß und Form der Zahlen abzusetzen sucht. „Die Musik hat viel Ähnlichkeit mit der Algebra", sagt Novalis, aber das sagt noch zu wenig. Er hört alles als Musik, und er hört in aller Musik die Zahl, er hört alles als Rhythmus, und er hört im Rhythmus die Ordnung, an der man alles erkennt. „Jahreszeiten, Tageszeiten, Leben und Schicksale sind alle, merkwürdig genug, durchaus rhythmisch, metrisch, taktmäßig. In allen Handwerken und Künsten, allen Maschinen, den organischen Körpern, unsren täglichen Verrichtungen — überall Rhythmus, Metrum, Taktschlag, Melodie — Rhythmus findet sich überall —" „Alle Methode ist Rhythmus: hat man den Rhythmus in der Gewalt, so hat man die Welt in der Gewalt. Jeder Mensch hat seinen individuellen Rhythmus. Die Algebra ist die Poesie. Rhythmischer Sinn ist Genie." Im Rhyth-

mus erlauscht der pythagoreische Romantiker den Sinn der Welt. Er will sich einen Vers machen aus der Welt; er will, wie es jene Alten taten, die Welt erfassen, indem er sie formt, harmonisiert. Darum klingen ihm Verse aus der Natur, und wiederum aus Versen klingt ihm schon die Ordnung der Natur. Der Rhythmus schwingt ihm als Weltgesetz. „Wenn man echte Gedichte liest und hört, so fühlt man einen innern Verstand der Natur sich bewegen — — Naturforscher und Dichter haben *eine* Sprache.“ Und wenn in einem „Kopfe der große Rhythmus des Hexameters in Perioden, dieser innere poetische Mechanismus einheimisch geworden ist, — erscheint, indem sich die höchsten Gedanken von selbst diesen sonderbaren Schwingungen zugesellen und in die reichsten, mannigfaltigsten Ordnungen zusammentreten, der tiefe Sinn — der geheimnisvollen Lehre von der Musik als Bildnerin und Besänftigerin des Weltalls“.

EINHEIT UND LIEBE

Sonderbar! Die Pythagoreer lauschen den Tönen auf den Saiten, hören Musik aus der ganzen Welt, stimmen alles zur Harmonie, aber sie singen nicht. Die Harmonie ist da, doch Text und Melodie bringen erst die Eleaten und ihr Erbe Empedokles. Sie bringen sie mit ihren Naturepen, sie lassen wirklich, wie der Romantiker sagt, in Gedichten „den innern Verstand der Natur sich bewegen“ und dem „großen Rhythmus des Hexameters sich die höchsten Gedanken zugesellen“, Gedanken vom Weltall. Und was singen sie? Sie singen von dem Einen der Natur. Es klingt wohl anders, als Fr. Schlegel singt:

„Durch alle Töne tönet im bunten Erdentraume
Ein leiser Ton gezogen für den, der heimlich lauschet."

Doch eben schon die alten Eleaten erlauschten jenes Eine und ließen dagegen die Buntheit der Erde zum Traum verblassen, zum Scheine. Wohin ich meinen Geist auch schweifen lasse, alles löst sich mir in eine Einheit auf; so wird es dem Chorführer der Eleaten, Xenophanes in den Mund gelegt. Und dieses Welteine ist ihm die Gottheit, und die Gottheit ist ihm ewig und unwandelbar. Ich denke an Fr. Schlegels Zentrumslehre: Gott als „die Person des Weltalls", als „Zentrum" und Gott „ewig, sich selbst gleich und unveränderlich": so steht es in den „Ideen".

Ich höre den Einwand, es sei doch ein weiter Weg vom starren Monismus der Eleaten zur heiter frommen Schwärmerei der Romantiker. Doch denke man nur die Eleaten nicht als indische Büßer und Totengräber! Beim Becherklang stimmt der alte Sänger Xenophanes seinen Hymnus an auf die Weltgottheit, und Parmenides beginnt mit einer Himmelfahrt. Von Xenophanes bis Melissos predigt der Eleatismus Weltvergöttlichung, Einheit der Welt in Gott, als Gott, Pantheismus. Aber spricht nicht sogar Novalis von dem Naturgott, der uns gebiert und ißt, und den wir essen und gebären, und ist nicht die Romantik voll von pantheistischem Drang und von monistischem? Alles will die Romantik vereinheitlichen bis zur Verschmelzung aller Gegensätze. Man sagt natürlich: Vereinheitlichung ist nicht Einheit. Gewiß, die Einheit ist dem Eleaten Wahrheit und Wirklichkeit, dem Romantiker Ideal und Sehnsucht. Er sucht, was jener fand. Und eben darum wieder nenne ich die Eleaten nicht Romantiker. Sie lehren naiv, was die Romantik sentimentalisch lehrt.

Aber man poche nicht zu sehr auf diesen Gegensatz, als gäbe es keine Übergänge! Auch die Romantik festigt bisweilen die Einheit zum Dogma, auch den alten Naturepikern fliegt sie bisweilen auf zum Ideal. Lehrt nicht Xenophanes mehr die Einheit Gottes als der Welt? Und ist nicht bei Empedokles die Einheit nur der selige Zustand, der dieser Welt verloren ist, aber dereinst wiederkehren wird, so wie am Ende von Novalis' Ofterdingen alle Gattungen und Naturgegensätze zur Einheit „wiederkehren"? Aber der größte Eleat, der starre Parmenides! Ach! laßt uns nur länger in diese starren Züge schauen, und wir werden darunter das weiche Lächeln der Liebe finden! Man will es nicht glauben? Aber glaubt man eher, daß Parmenides nichts als ein starres Eins sah und gegen die scheinende Fülle sich blind machen wollte und konnte? Er hat ja die Scheinwelt des Vielen weithin beschrieben; er hat ihr Deutung und Tendenz auf die wahre Einheit hin mitgegeben. Wird so nicht bei ihm auch die Einheit zum Ideal? Und drängt nicht die Fülle der Welt die Einheit notwendig ins Ideal zurück, ob nun ins Ideal der Erkenntnis oder des Strebens?

Die Einheit als Ideal, als Sehnsucht, als Romantik, ist Liebe; der Ersatz der Einheit in der getrennten Welt heißt Liebe, und daraus verstehn wir, was unsere Handbücher nicht verstehen, warum der Fanatiker der Einheit, warum gerade Parmenides den Eros erhebt zum erstgeschaffenen Gott und ausdrücklich in die Mitte der Sinnenwelt die Liebesgöttin stellt, die Geburt und Paarung anrege. Fr. Schlegel meint, daß der Urzeugung wohl eine Urliebe vorausgegangen sein wird, und preist das Chaos, das „nur auf die Berührung der Liebe wartet, um sich zu einer harmonischen Welt zu

entfalten". „Alles Leben muß aus der Liebe entspringen." „Gott ist die ursprüngliche Liebe", die Welt „die Hieroglyphe der Einen ewigen Liebe". Auch W. Schlegel sieht den „beseelenden Geist der ursprünglichen Liebe über den Wassern" schweben. Und Novalis fühlt „das innerste Leben der Natur" als „jenes mächtige Gefühl, wofür die Sprache keine anderen Namen als Liebe und Wollust hat", als „Brennpunkt der unermeßlichen Zeugungskraft", und er schaut „die Erzeugungsgeschichte der Natur, und jeder feste Punkt, der sich in der unendlichen Flüssigkeit ansetzt, wird ihm eine neue Offenbarung des Genius der Liebe". Und wie die Romantik und wie schon Parmenides preist Empedokles die weltbildende Kraft der Liebe; zwar läßt er auch die trennende Kraft des Streites walten, aber die Liebe ist ihm die höhere Kraft, die Organismen bildende, die harmonische, ideale Kraft, und er selbst fühlt sich als Büßer, weil er „dem Streite vertraute", und er preist die goldene Zeit, da es noch keinen Kriegsgott gab und überhaupt noch keinen Gott und König, sondern „nur eine Königin, die Liebe".

Nur eine Königin, die Liebe — hat nicht der alte Weise damit das Motto der Romantik gesprochen? „Frauen und Liebe trennt nur der Verstand", sagt der Romantiker. Daraus verstehe man auch den sonderbaren Feminismus des Parmenides, der sich von Mädchen zur Göttin der Wahrheit emporführen, sich von ihr als Pythia alle Weisheit künden läßt, und als „Weltzentrum", wie Fr. Schlegel, die Göttin der Liebe schaut, die weitgepriesene Aphrodite. Wer hätte es ihm wohl zugetraut, dem starren Eleaten, vor dessen „eisigen Abstraktionen" selbst Nietzsche erschauerte? Die Gottheit der Natur, die zuerst den Eros schuf, ist ihm weiblich, wie

für Novalis „die ganze Natur wohl weiblich, Jungfrau und Mutter zugleich" ist. Und der erotische, feministische Zug des Parmenides wirkt fort bei Empedokles. Die Muse anflehend, „die weißarmige Jungfrau", läßt er die Elemente als zwei Paare aufziehen, und er schaut „die Erdmutter und die weitblickende Sonnenjungfrau, die blutige Zwietracht und die ernstblickende Harmonie, Frau Schön und Frau Häßlich, Frau Hurtig und Frau Spät, die liebreiche Wahrhaftigkeit und die schwarzhaarige Verworrenheit", und auch die andern alle sind ihm weiblich, „die Geister des Wachstums und Schwundes, des Schlafens und Wachens, der Bewegung und Ruhe, der reichbekränzten Pracht und des Schmutzes, des Schweigens und Redens". Die Atmung vergleicht er dem Spiel eines Mädchens mit einer Wasseruhr, und er selber will in der Seelenwanderung auch einmal Mädchen gewesen sein. Bald Charis, bald Ananke heißt ihm die Herrin der Welt, vor allem aber Liebe oder Aphrodite. Sie, „die Liebesgedanken erregt und Eintracht vollendet bei den Menschen, sie ist es auch, die da wirbelt in den Elementen; doch das weiß kein sterblicher Mensch".

Zwar weiß der unsterbliche Empedokles, der die Welt nach der Seele deutet, daß außer der Liebe der Streit in ihr wohnt, gleich notwendig zur Weltbildung, gerade wie Fr. Schlegel in der „Lucinde" glaubt „die ewige Zwietracht zu fühlen und zu sehen, durch die Alles wird und existiert", den „unendlichen Krieg bis in die verborgensten Tiefen des Daseins". Doch eben, wie's in derselben Lucinde heißt: „nicht der Haß bildet die Wesen, sondern die Liebe", so malt Empedokles, wie die Liebe aus den Elementen die irdischen Gestalten zusammenfügt, wie alles in Liebe sich zueinander sehnt

und eint und von weither sich verbindet in einer „Weltordnung der Liebe“, wie Aphrodite die Erde tränkt und dann dem Feuer zur Festigung übergibt, wie „unter den Händen, mit den Liebesnägeln der göttlichen Aphrodite“ die Tierkörper gefügt, die Augen gebildet werden, und wie die Erde „in den vollkommenen Hafen der Aphrodite vor Anker gegangen“. Aphrodite, Aphrodite, Weltkönigin, Weltbildnerin — so durchtönt es noch viele Empedoklesfragmente, daß man an Fr. Schlegel denkt: „wer die Natur nicht durch die Liebe kennen lernt, der wird sie nie kennen lernen.“

Wenigstens nicht philosophisch, so meints der Romantiker. „Denn“, sagt Novalis, „man dephilosophiere die Wissenschaft, und was bleibt übrig? Erde, Luft und Wasser.“ Die isolierten Elemente des Empedokles, die aber der Philosoph Empedokles durch Liebe verbindet, durch die Liebe, die ihm in der eigenen Seele wohnt. Bekennt er es doch: „nur mit unserer Liebe erfassen wir die Liebe der Welt und ihren Haß mit unserem traurigen Haß“, wie wir „mit unserem Erdstoff die Erde erblicken, mit unserer Luft die göttliche Luft usw.“ Denn Gleiches wird nur durch Gleiches erkannt: so lehrt er wie schon Parmenides und wie dereinst Novalis: „das Auge sieht nichts wie Auge, das Denken sieht nichts wie Denken“. Die Anziehung des Gleichen lehren sie, auf die sich der Magier versteht, wie Empedokles einer war, der als Wundertäter durch die hellenischen Lande zog, der Magier, wie gerade der Romantiker wiederum einer werden möchte, und wie ihn Novalis als Ideal des Menschen ersehnt. Der „Magier“ kennt den Zusammenhang der Natur; er beherrscht die Natur durch die Liebe. Er weiß mit Novalis, „wie durch wundervolle Sympathie die Welt ent-

standen sei“; er sieht mit Empedokles selbst „die Erde liebevoll gestimmt“, sieht auch mit ihm „die weißen Knochen entstehen, durch den Leim der Harmonie göttlich schön aneinandergefügt.“ Und „alle Harmonie“, sagt Fr. Schlegel, „ist ein Geschenk der Liebe“.

Drei Worte wurden gesprochen und folgten einander am Eingang griechischer Philosophie. Der Ionier spricht: ich höre die Welt rauschen als einen unendlichen Strom. Der Pythagoreer spricht: und ich höre Musik darin und wohlgemessene Harmonie. Der Eleat spricht: und alles verschmilzt in Liebe und verklingt in Eins. Aus der Unendlichkeit durch Zahl und Harmonie zur Einheit! Die Lehren folgen einander; doch glaube man nicht, daß sie darum so verschieden seien und getrennt im Ursprung! Schon die Ionier lehren auch Einheit und Harmonie, und noch Eleaten lehren Harmonie und Unendlichkeit. Und eben die drei Lehren kehren ja vereinigt wieder bei den Romantikern. Ist es so wunderbar? Die Welt ist ihnen zugleich unendlich, harmonisch, einheitlich. Die Theorie mag hier trennen, der Verstand sogar Gegensätze bilden, im Leben aber und im Gefühl sind sie vereinigt. Denn wie erleben wir in uns das Leben? Als strömende Fülle, aber zugleich als rhythmische Ordnung im Blutkreislauf, in Atem und Pulsschlag, und wiederum zugleich als Ganzheit und Einheit des Wesens. Das Leben erleben heißt fühlen, und im Gefühl zerfließt alles, harmonisiert sich alles, verschmilzt alles. Das Gefühl weiß nichts von scharfer Scheidung und fester Grenze. Alles wird ihm zugleich zum Unendlichen und Einen, und beide gehen in-

einander über durch das harmonische Gleichmaß. So braucht das Gefühl das Gleichmaß, um die Flut des Unendlichen auszugleichen in die Ruhe des Einen. Es ist eine Selbstausgleichung des Gefühls — oder soll des Dichters gesteigertes Gefühl nur aus Laune sich in Reim und Metrum und Rhythmus kleiden? Das gesteigerte Gefühl braucht das Gleichmaß wie die gesteigerte Flut den Wellenschlag.

Als unendliche Flut, als Harmonie und als Einheit die Welt erfassen — das heißt sie durchleben, durchfühlen. So tatens die großen Anfänger griechischer Weltweisheit. So ziemt es dem Anfänger; denn erst gilts mit dem lebendigen Gefühl des Jünglings die Welt ergreifen, ehe wir reif, kalt und streng sie unter die Lupe der Wissenschaft nehmen. Die romantischen Jünglinge wollten Wiederanfänger sein, und wie die Alten durchlebten, durchfühlten sie die Welt. Sie wollten Jünglinge bleiben, und man mag sie darob schelten. Doch die Welt läuft periodisch; Jünglinge kehren wieder, aber auch Greise reifen heran. Gewiß, es gibt unreife Wissenschaft, aber auch überreife, alexandrinische, scholastische. Es kann geschehen, daß die Analysen der Wissenschaft steril, ihre Grenzlinien starr werden, daß ihr das Organische sich verkalkt zum Mechanischen, Toten, — dann ist es Zeit zu den Müttern herabzusteigen und sich jung zu trinken an den Quellen der alten, ewig jungen Weisen.

ANMERKUNGEN

[1]) H. Nohl in seiner klugen Schrift „Sokrates und die Ethik" ist unzufrieden mit diesen Sätzen, die ja niemand bestreiten kann, die auch er offenbar nur ein wenig beschränken will, wenn er entgegenhält: „diese Ärzte sowohl als Sokrates orientieren sich an ihrem Gegensatz zur Mystik eben an der Technik, und so entsteht ihnen die Erkenntnis von Ursache und Funktion; sie erscheinen uns dadurch beide so modern" — also ist diese Tendenz eben doch unantik, wie ich behaupte. Ich habe selbst Sokrates als Erben und Vorkämpfer dir τέχνη vorgeführt („Sokrates" I 194 f.); aber Nohl verdirbt alles, wenn er die *ur*griechische τέχνη für eins nimmt mit der modernen „Technik". Eben die antike τέχνη ist wenig technisch; in seiner, wie ich zugebe, etwas parteiischen Kennzeichnung der untechnischen hellenischen Kultur vergleicht Dubois-Reymond sie jenen Münzen, denen die Griechen ein herrliches Götterantlitz aufprägten, die sie aber rund zu machen nicht verstanden. Gerade die antike τέχνη ist typisierend, bildet Typen fort, und eben in diesem Sinne sucht Sokrates Typen festzustellen, Begriffe herauszumeißeln und fragt beständig nach dem „Was?" der Dinge, τί ἐστί; Nohl weiß es, und spricht ihm dennoch gerade die andere, die kausal-funktionale Denkweise zu? — Die Ärzte aber geben hier kein reines Bild, nicht nur weil die Griechen medizinisch gerade viel vom Orient lernten und erst bewiesen werden müßte, daß sie gerade an praktisch-technischem Sinn über ihre Lehrmeister hinausgingen, sondern auch weil die griechischen Ärzte „in ihrem Gegensatz zur Mystik" ja gar nicht einig sind. Nohl selbst findet es ja sogar eine (im Thema aber gar nicht angelegte) Lücke meiner Schrift, daß „die auf die Mystik gegründete Medizin nicht berücksichtigt ist, zumal die historische Verbindung der Renaissance mit dieser Literatur die deutlichste ist." Ich bekenne, sie ist mir die undeutlichste, aber um so besser, wenn ich für solche Ergänzung meiner Nachweise auf Nohl verweisen kann.

[2]) Fr. Strunz in seiner vielfach zustimmenden Besprechung dieser Arbeit (Mitteil. f. Gesch. d. Medizin u. d. Naturwiss.) findet die Bezeichnung des Paracelsus als Magier veraltet und seine Charakterisierung hier etwas einseitig. Aber ich will doch hier keine vollständige Charakteristik des Paracelsus liefern, sondern

nur gewisse modern nicht beliebte und erkannte Züge hervorziehn und durch Parallelen erhellen. Und er selber nennt sich Magus und deutet die wahre Magie. Man muß nur eben beim „Magier“ nicht an den Zauberkünstler der Schaubuden und andere betrogene Betrüger denken. Ich mache einen ziemlich dicken Strich zwischen der Naturmystik der Renaissance und dem alten Volksaberglauben, der wohl Strunz mehr interessiert. Es ist mir ein erfreuliches Zeichen der Zeit, daß er sich in seinem gleichzeitig erschienenen schönen Buche über antike Naturbetrachtung und Naturerkenntnis mehrfach mit meinen Tendenzen in der Hervorhebung der subjektiven Präzedentien des Naturerkennens berührt. Vgl. auch seinen Aufsatz: „Die Natur als psychische Lebensmacht im antiken Phantasie- und Geistesleben“ (Zeitschr. f. Naturwiss. Bd. 76). Doch handelt er darin weit weniger von der klassischen Antike, am wenigsten von den altgriechischen Naturphilosophen, weit mehr von jener volksphantasiemäßigen Urmystik, die von der philosophischen Mystik weit getrennt ist (vgl. S. 120). Dafür ist eine andere Differenz nur scheinbar. Str. läßt mich „das kritische Sehen und das Typische der Tatsachen- und Ursachenprüfung rundweg aus ersten mystischen Beweggründen ableiten“ und „die Induktion aus der Geschichte der Naturwissenschaften durch das Gefühlsmoment verdrängen“. Wo in aller Welt sage oder tue ich das? Es ist jene im Vorwort charakterisierte Verkennung: weil mir der Ursprung der Naturphilosophie in der Einheit mit der Mystik liegt, soll mir die ganze Geschichte der Naturwissenschaften Mystik sein. Aber wenn ich ihre Allmacht und Ursprünglichkeit bestreite, darum verkenne ich doch nicht die gewaltige historische Bedeutung der Induktion für die Naturwissenschaften.

[3]) Vgl. über das Dichterische und Jugendliche der Pessimisten meine „Philosophenwege“ S. 202 f.

[4]) Vgl. als neu sich bietendes Beispiel die Naturparallele des ja auch pessimistischen Bakchylides III 87.

[5]) Wie heute noch das Naturgefühl die Naturerkenntnis anregen kann in poetischer Intuition, in sympathischem Einklange von Natur und Seele, das hat als klassischer Zeuge Helmholtz bekannt in jenen goldenen Worten, die er zum Ruhme Heidelbergs gesprochen: „Ist es ein Zufall, daß von diesen grünen Hügeln der geistige

Blick des Menschen zum erstenmal in die unermeßlichen Welträume gedrungen ist mit der Einsicht, wie die chemische Natur der Weltkörper zu entziffern sei, ein Unterfangen, welches unmittelbar vorher noch als die abenteuerlichste Unmöglichkeit hat erscheinen müssen? Ich glaube das Gegenteil. Etwas vom Schauen des Dichters muß auch der Forscher in sich tragen. Freilich ist letzterem mühsame und geduldige Arbeit nötig, um das Material zu sichten und bereit zu machen. Aber Arbeit allein kann die Licht gebenden Ideen nicht herbeizwingen. Diese springen wie Minerva aus dem Haupte des Jupiter, unvermutet, ungeahnt; wir wissen nicht, von wannen sie kommen. Nur das ist sicher: dem, der das Leben nur zwischen Büchern und Papieren kennen gelernt hat, und dem, der durch einförmige Arbeit verdrossen ist, kommen sie nicht. Die Empfindung von Lebensfülle und Kraft muß da sein, wie sie vor allem das Wandern in der reinen Luft der Höhen gibt. Und wenn der stille Friede des Waldes den Wanderer von der Unruhe der Welt scheidet, wenn er zu seinen Füßen die reiche, üppige Ebene mit ihren Feldern und Dörfern in einem Blicke umfaßt, und die sinkende Sonne goldene Fäden über die fernen Berge spinnt, dann regen sich wohl auch sympathisch im dunklen Hintergrunde seiner Seele die Keime neuer Ideen, die geeignet sind, Licht und Ordnung in der inneren Welt der Vorstellungen aufleuchten zu machen, wo vorher Chaos und Dunkel war."

[6]) Man vergleiche mit Heraklits derb vergleichender Menschenverachtung etwa Lionardo, der Menschen als bloßen Durchgang von Speisen, Vermehrer von Unrat bezeichnet, da von ihnen nichts übrig bleibe als volle Latrinen. In jener naturalistischen Symbolik spinnt er auch ernsthaft jene Tierparallelen aus, wie eben bezeichnenderweise in der Renaissance die sog. Bestiarien, die allegorischen Naturgeschichten beliebt waren.

[7]) S. das Nähere bei W. Schrader, die Seelenlehre der Griechen in der älteren Lyrik, Philos. Abh. für Haym S. 1 ff.

[8]) Vgl. Thales in Ueberweg-Heinzes Grundriß. Auch in der Renaissance zeigt z. B. Lionardo ein starkes Interesse für die fossilen Muscheln und für die Folgerungen, die sich aus ihrer Erklärung ergeben.

[9]) s. Leonardo da Vinci, übers. v. Marie Herzfeld bei Eugen Diederichs Leipzig 1904. S. 27, 31, 130.

[10]) Vgl. über Monismus und Antithetik als Grundstruktur der ionischen und pythagoreischen Systeme meinen Aufsatz in Ztschr. f. Philos. Bd. 97, S. 161 ff.

[11]) Vgl. auch Gomperz, Griech. Denker I 83.

[12]) Vgl. „Philosophenwege" S. 98 ff.

[13]) Die Mystiker der Renaissance bieten hier in der Hochstellung der Maria eine gewisse Parallele, auf die mich mein Kollege Heman aufmerksam macht. Jakob Böhme protestiert gegen diejenigen, die Maria nicht als irdisches Wesen, sondern als ewige Jungfrau fassen; er selber spricht aber von der himmlischen Jungfrau als der ewigen Weisheit.

[14]) Denn Gleiches wirkt auf Gleiches — so lehrt er wie z. B. auch Agrippa von Nettesheim.

[15]) Vgl. Dilthey, Einl. in die Geisteswissenschaften I 205 f.

[16]) W. Nestle zeigt jetzt in einem Aufsatz: Heraklit und die Orphiker (Philol. 64 S. 367 ff.): scharfe Polemik und trotzdem mannigfache Übereinstimmung charakterisieren das Verhältnis Heraklits zu den Orphikern; er fand bei ihnen Ansätze, doch geben diese Einflüsse nur Außenwerke, die Grundgedanken stammen aus dem Innern des wunderbaren Mannes. Nestle sah wohl nicht, daß er mit dem Erweis dieser Thesen gerade die von mir hier von S. 142 (Progr. S. 79) an vertretene Auffassung bestätigt. Er sah auch nicht, daß die von ihm S. 382 f. vermißte Zusammenstellung der heraklitischen mit den orphischen Etymologieen oben S. 92 (Progr. S. 56) gegeben ist.

[17]) Wohl nach Plato Phaedr. p. 244 f. 249 D.

[18]) Herakles II 147, vgl. auch Diels, Sibyllin. Blätter S. 48, 2.

[19]) Nebenbei gesagt, ließ sich auch das Wasserprinzip mystisch rechtfertigen: erstens das Wasser ein treffliches Bild des Kreislaufs und ewigen Rhythmus, zweitens die mystische Begeisterung bacchantisch gesteigert durch den Wein, den auch Empedokles als Wasser deutet (Frg. 81. 91), drittens das Wasser, wie es gerade auch Agrippa von ihm rühmt, das mystische Mittel der Reinigung, der Sühne (vgl. Rohde, Psyche S. 362[1]), also auch einer Wiederherstellung des Ursprünglichen; doch will ich zugeben, daß dergleichen mystische Beziehungen Thales höchstens nebenher vorgeschwebt haben können.

[20]) Gegen das nun folgende Fazit der Untersuchung hat

Wilhelm Ostwald in seinen „Annalen der Naturphilosophie" „von Punkt zu Punkt Widerspruch" erhoben. Dieser Protest kam mir nicht unerwartet. Es ist notwendig und lehrreich, Grund und Kraft der Einwände dessen zu prüfen, der heute wohl am lautesten die Naturphilosophie als Programm entfaltet und am energischsten zu ihrer Wiederbeachtung zwang. „Die Behauptung, die Naturerkenntnis sei der altgriechischen Naturphilosophie ‚entsprungen', ist offenbar ganz unhaltbar." Ich sage es auch nicht, sondern ich sage beschränkend: die Naturerkenntnis sei *als* altgriechische Naturphilosophie der Mystik resp. der Gemeinschaft mit ihr entsprungen. Aber fährt Ostwald fort: „es hat lange vorher, z. B. bei den Ägyptern eine entwickelte Naturerkenntnis gegeben". Soll mir dies unbekannt gewesen sein? Wenn Ostwald schon die ersten Seiten meiner Arbeit ebenso wie die letzten Zeilen beachtet hätte, würde er gesehen haben, daß ich gerade von der Pflege der Naturwissenschaften im Orient ausgehe und von deren Anregungen für die Entstehung der griechischen Naturphilosophie. Aber die Naturphilosophie selber ist doch nun einmal griechische Schöpfung, und Ostwald gerade dürfte der letzte sein, der die Bedeutung der Naturphilosophie für die Naturwissenschaften leugnen wird. Die Griechen haben doch nun einmal die Naturerfassung auf eine höhere Stufe gehoben, und sie wurden für Jahrtausende die Lehrmeister der Wissenschaften, weil sie aus technischen Spezialismen universale, systematische Erkenntnis schufen, aus Naturwissenschaften Naturwissenschaft, eigentliche „Naturerkenntnis", d. h. Erkenntnis der Natur als Ganzem. Sie konnten es, weil in ihnen eben die Naturwissenschaften den Durchgang nahmen durch die Philosophie, durch die Gesamtwissenschaft, weil in ihren ersten Denkern Philosophie und Naturwissenschaft eins waren. In jenem Sinne darf ich und muß ich sagen, daß die „wirkliche Naturerkenntnis" (S. 4) zugleich philosophisch entstehen muß und daß sie eben als griechische Naturphilosophie erstand.

Aber die Hauptsache: kann Ostwald den Ursprung der griechischen Naturphilosophie aus der Gemeinschaft mit der Mystik bestreiten? Er tut es nicht mit einem Wort. Er gibt auch „die mystischen Strömungen in der Renaissance und am Anfange des 19. Jahrhunderts" zu, aber „nicht als Anläufe zu wissen-

schaftlicher Entwicklung, sondern als Begleiterscheinungen einer bereits im Gange befindlichen". Er gibt auch „periodische Rückfälle" in die Mystik zu und ist sogar gerecht genug zuzugestehen, „daß die Mystik zuzeiten Pionierdienste geleistet zu haben scheint, indem sie gewisse Gedanken vorausgenommen hat, deren Wichtigkeit später zutage getreten ist". Mehr verlange ich nicht; es ist damit das Tatsächliche zugegeben, das ich zeigen wollte. Aber der Naturforscher Ostwald kann doch nicht diese „Pionierdienste", diese „periodische" Wiederkehr der Mystik und diese stete „Begleiterscheinung" beim Entwicklungsaufschwung der Naturerkenntnis für „zufällig" halten? Eine Begleiterscheinung ist mir die Mystik auch, sofern ich die Naturphilosophie mehr aus der Gemeinschaft mit ihr als aus ihr selbst ableite und die Mystik mir ja nicht einfach aufgeht und nicht sich auflöst in Naturphilosophie. Aber, wie Ostwald, die Mystik nun bloß „nebenherlaufen" zu lassen, als Begleiterscheinung einer bereits im Gange befindlichen Naturwissenschaftsentwicklung, einfach erklärbar als phantastische Übertreibung des „eben realisierten Fortschritts" — solche Auffassung widerstreitet schon den Tatsachen; denn der Aufschwung der Mystik ist ja historisch dem Aufschwung der Naturerkenntnis stets vorangegangen, und es liegt in jener Auffassung zugleich eine wahrhaft grandiose Verkennung der Mystik, die da nur eine negative Existenz fristen, als Unkraut auf dem fruchtbaren Acker der Naturwissenschaften gedeihen und sich ausrotten lassen darf. Als ob sie nicht auch einen eigenen Nährboden hätte! Ostwald sieht gar nicht das schwere Problem: wie kommt es, daß zu bestimmten Zeiten Theologie und Naturphilosophie sich die Hände zu reichen scheinen? Und gerade zuzeiten des Aufschwungs der Naturphilosophie? Wie entsteht überhaupt eine Gesamtauffassung der Natur, die doch immer nur in Einzelerscheinungen dem Menschen entgegenkommt? Wie kommt es, daß die Naturphilosophie anscheinend mit dem Fernsten, Kosmischen beginnt, statt mit dem Nächsten, dem Menschen und seiner Umgebung? Wie kommt es, daß die Auffassung der Natur zu gewissen Zeiten völlig neu wird? Die Natur bleibt sich gleich. Also liegt es an den Menschen, die andere geworden. Und es geschah eben in jenen Zeiten, in Althellas, in der Renaissance, im Klassizismus

vor hundert Jahren eine Erneuerung des ganzen Menschen. Das Auge blieb sich gleich, und die logischen Gesetze bleiben sich gleich. Aber der Mensch sah und dachte anders, weil er ein anderer war; weil er subjektiv wuchs, wuchs seine objektive Anschauung. Wie könnte denn Ostwald den zeitweiligen neuen Aufschwung der Naturerkenntnis erklären? Es fielen zufällig ein paar begabte Naturforscherköpfe vom Himmel. Das aber ist der Verzicht auf Erklärung oder Wunderglaube.

„Mystik kann nur im Nebel gedeihen", sagt Ostwald. Aber was ist denn Nebel? Es gibt nichts Negatives. Aus dem Nebel können Welten werden. Ich sehe in der Mystik, weil in ihr zuerst die erweckte Subjektivität die Tendenz zu weltumfassendem Denken zeigt, den Keim der universalen Naturauffassung. Den Keim! Denn ich sage ja selber: „Die Naturerkenntnis hat sich immer weiter aus der Mystik entwickelt — immer weiter von der Mystik abgewandt, und sie soll es." Mehr kann Ostwald wohl nicht verlangen, oder will er auch hiergegen „Widerspruch erheben"? Da er sonst, wie gesagt, die Tatsachen zugibt, liegt die Differenz wohl mehr in der Akzentgebung, und hier zeigt sich Ostwald parteiisch interessiert; denn er bekennt: „Der Berichterstatter sieht sich zu einem Protest gegen jeden Versuch einer Rehabilitierung oder Habilitierung der Mystik in der Wissenschaft gerade deshalb veranlaßt, weil er sich der Gefahr bewußt ist, welche mit der Wiedereinführung des Namens Naturphilosophie für bestimmte philosophische Bestrebungen der Neuzeit verbunden war." Hier sehen wir den wirklichen Grund seines Protestes gegen unsere Resultate: es ist eine Furcht. Er hat ein begreifliches Interesse daran, seine Naturphilosophie von der Mystik möglichst weit abzurücken, und es kann ihm nichts ungelegener kommen, als die Aufzeigung eines, wenn auch nur genetischen Bandes zwischen diesen beiden. Aber ob nun die Furcht begründet ist oder nicht, ob es Furcht vor gewissen Konsequenzen oder vielleicht nur vor gewissen Vorurteilen ist, — auch die Furcht gehört doch wohl zu den von ihm verpönten Gefühlen, die „nur unter Aufgabe des Willens zur Sachlichkeit erreichbar" sind.

„Es ist an anderer Stelle dargelegt worden, wie die geistige Entwicklung der Menschheit zweifellos sich in der Richtung

einer zunehmenden Intellektualisierung vollzieht." Die Zunahme der Intellektualisierung ist zweifellos; aber soll es bedeuten, daß die Entwicklung einseitig nach dieser Richtung geht, daß immer mehr nur das Denken sich nährt auf Kosten des Fühlens und Wollens und beide schließlich aufsaugt, dann habens die Scholastiker und die Chinesen weiter gebracht als wir. Die einseitige Intellektualisierung führt nicht zum Fortschritt, sondern zur Erstarrung. Die bloße Spezialausbildung eines seelischen Organs läßt den ganzen Menschen verkümmern und schließlich das Organ selber leiden. Und darum eben muß immer wieder ein gewisser Ausgleich in der Psyche erfolgen und aus der Gesamtpersönlichkeit Leben einströmen auch in das fortgeschrittenste, entwicklungsfähigste Organ. Ostwald nennt das „periodische Rückfälle" „infolge von Selbstregulierung" „nach dem allgemeinen Gesetz der Oszillation", wobei nur merkwürdig ist, daß diese „Rückfälle" stets gerade mit dem Aufschwung nach der von Ostwald gewünschten Richtung zusammenfielen, also zugleich und tatsächlich Fortschritte waren. Wie kommt es nun, daß die Vorstöße der Mystik gerade mit den großen Erneuerungen der Naturerkenntnis zusammen-, ja ihnen vorangingen? Ostwald hat keine Erklärung dafür; denn seine Erklärung würde höchstens für eine nachfolgende Mystik, eben als naheliegende Übertreibung des Fortschritts, zureichen. Aber die Mystik ist eben nicht Trabant, sondern Vorläufer und selbständiger Begleiter der neuen Naturphilosophie. Und jene unhistorische Erklärung würde zudem noch eine ebenso unhistorische Konsequenz ergeben: je mehr Fortschritte, desto mehr Mystik! Das aber meint Ostwald gewiß nicht, da er fortfährt: „hiermit wird die Rolle der Mystik entsprechend eingeschränkt, und ihr Gebiet unaufhörlich nach der Richtung des noch nicht Erforschten verschoben". Da zeigt sich wieder, daß die Mystik für Ostwald nur ein Negatives ist, d. h. eigentlich keine Rolle hat, daß sie im Grunde nur der leere Raum ist, den die einziehende Forschung mehr und mehr erfüllt, erobert. Aber das bloße Nichterforschtsein, die bloße Dunkelheit macht nicht die Mystik; sonst wäre der größte Dummkopf der tiefste Mystiker. Daß die Mystik dunkel ist, dunkler als die Wissenschaft, und daß sie immer wieder zu überwinden ist, bestreite ich gerade nicht. Aber sie ist eben

nicht nur dies Dunkel, die Negation des Lichts, sondern zugleich ein Positives, der Trieb zum Licht. Und es ist doch im Grunde selbstverständlich, daß der Trieb zum Licht aus dem Dunkel kommt; und so ist an sich klar, was ich behaupte, aber Ostwald bestreitet, daß der Keim der Erkenntnis mystisch ist. Die Mystik muß immer durch die Erkenntnis überwunden werden wie der Keim durch die Blüte. Aber vor neuen Entfaltungen muß es neue Keime geben. Und Ostwald konnte es schon von Wundt hören: „Das Gefühl — der Pionier der Erkenntnis!" Mehr will ich nicht sagen, sondern eben dies nur ausführen; die Mystik, d. h. die universale Gefühlsphilosophie als Pionier der Welterkenntnis!

„Endlich möchte der Referent noch ein Wort gegen die lächerliche und unmännliche Griechenanbetung sagen, die auch in dieser Abhandlung ihr Wesen treibt. Sie beruht auf der Fiktion, daß jede menschliche und übermenschliche Vollkommenheit jenem von Lüge und Neid durchseuchten Volke zu eigen gewesen sei, und daß man daher von einem Dinge nur zu beweisen brauche, daß es gut oder klug oder schön sei, um damit bewiesen zu haben, daß die Griechen es besessen hatten. Hat man denn immer noch nicht begriffen, daß dieser gefährliche Aberglaube u. a. die Entwicklung der bildenden Künste und des Dramas in Deutschland um Jahrhunderte zurückgehalten hat? In allen Gebieten, wo griechische ‚Muster' überliefert sind, hat die europäische Entwicklung stagniert; in allen, wo glücklicherweise solche nicht vorhanden waren (Naturwissenschaften, Algebra, teilweise Malerei) hat eine großartige Entwicklung stattgefunden." Ich möchte die Ungeheuerlichkeit dieser Sätze in ihrer Wirkung nicht abschwächen durch eine Widerlegung, die ja schon in der Tatsache gegeben ist, daß gerade die größte europäische Fortschrittsbewegung die Renaissance war, d. h. die Wiedergeburt des Griechentums, und daß sie gerade keine Stagnation, sondern den größten dagewesenen Aufschwung der bildenden Künste brachte, Shakespeare im Gefolge hatte und die großen Neuerer der Naturforschung wie Kopernikus, Kepler, Galilei auf Pythagoreer, Demokrit u. a. sich berufen ließ. Doch man könnte Bücher füllen mit allem, was gegen jene Sätze zeugt; ich lerne aus ihnen nur zweierlei.

Erstens, daß der Referent meine Abhandlung nicht ernstlich gelesen haben kann; denn sie enthält von „Griechenanbetung" nicht mehr als die klassische Philologie, Archäologie oder sonstige Beschäftigung mit der Antike überhaupt, die vielleicht der Referent auch im Herzen als „lächerlich und unmännlich" verpönen mag; sie weist auf Einseitigkeiten der griechischen Kultur und (z. B. S. 4. 36) speziell auch der griechischen Naturwissenschaft hin; sie beruht gerade nicht „auf der Fiktion", daß „man von einem Dinge [hier also der Mystik] nur zu beweisen brauche, daß es gut oder klug oder schön sei, um damit bewiesen zu *haben*, daß die Griechen es besessen hatten". Sie ist vielmehr umgekehrt gerade erst geschrieben mit aller Sammlung und Bearbeitung des Materials zur Führung des Beweises, daß die Griechen in ihrer Spekulation Mystik besaßen; es ist also nicht aus der Mystik auf die Griechen, sondern aus den Griechen auf die Mystik gefolgert. Hat Ostwald mit einem Worte diesen Nachweis des Mystischen in der griechischen Naturphilosophie widerlegt? Nein; er schmäht nur die Griechen und schmäht die Mystik und schmäht den Autor, daß er die schmählichen Griechen „anbete", indem er ihnen die schmähliche Mystik zuweist. — Und das zweite, das ich aus jenen Sätzen lerne, ist, daß man völlig unhistorisch, ja, barbarisch denken und doch ein großer Naturforscher sein kann.

DRUCK DER SPAMERSCHEN BUCHDRUCKEREI, LEIPZIG-R.


89094551900
b89094551900a


G.E. STECHERT
& CO.